

إصدارات مؤسسة الدليل - الكتاب 25

السؤال عن الإله والكون والإنسان

محمد ناصر



السؤال عن الإله والكون والإنسان

السؤال عن
الإله والكون والإنسان

محمّد ناصر



مؤسسة الدليل
للدراسات والبحوث العقدية
Al-Daleel Institution
for Doctrinal Studies

http://aldaleel-inst.com

www.facebook.com/aldaleel.inst

هويّة الإصدار

اسم الإصدار: السؤال عن الإله والكون والإنسان

المؤلّف: محمّد ناصر

الإشراف العلميّ: المجلس العلميّ في مؤسّسة الدليل

الدعم الفنّيّ: شعبة العلاقات العامّة والإعلام في مؤسّسة الدليل

- التقويم اللغويّ: علي گيم
- تصميم الغلاف: محمدعلي الموسوي
- الإخراج الفنّيّ: فاضل السوداني
- المنفّذ: دار المؤمن

الطبعة: الأولى

سنة النشر: 2020

الناشر: مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنيّة العراقيّة: 1674

الرقم الدولي (ISBN): 9789922647241

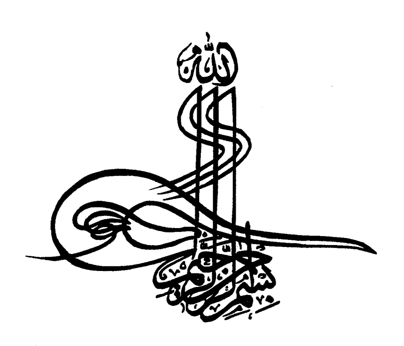


http://aldaleel-inst.com

www.facebook.com/aldaleel.inst

المحتويات







كلمة المؤسسة

بسم الله الرحمٰن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين وصلّى الله على محمّدٍ المبعوث رحمةً للعالمين وعلى أهل بيته الهداة الميامين.

إنّ العامل الفكريّ والمنظومة العقديّة الّتي يحملها الإنسان تمثّل العامل الرئيسيّ والدافع الأساس الّذي يقف وراء كلّ الأنشطة والسلوكيّات الّتي تصدر عنه، فكان صلاح تلك المنظومة وانسجامها مع الواقع، أو فسادها ومخالفتها للواقع، منعكسًا على أغلب السلوكيّات الفرديّة والاجتماعيّة للإنسان، فإمّا أن تشكّل حافزًا قويًّا يشدّه في حركته نحو السموّ باتّجاه كماله المنشود، أو عاملًا يجرّه نحو التسافل والسقوط في دوّامة الفوضى والفساد الّذي لا يخلّف إلّا الاضطراب والضياع.

فالفكر العقديّ هو الرافد الّذي تتدفّق منه حياة الإنسان بكلّ صورها وأشكالها، وهو الأداة الّتي تتحكّم بسلوكيّات الإنسان ومواقفه، وهو الهاجس الّذي يؤرّقه لو لم يجد إجاباتٍ مقنعةً تمنحه الطمأنينة والاستقرار، فهو بمثابة المقتضي لاختيار نمط منهج الحياة

الّذي تنبثق منه جميع الدوافع نحو سلوكيّات الإنسان وممارساته الفكريّة والحياتيّة كافّةً.

وهٰذا ما يفسّر اهتمام جميع الرسالات السماويّة الّتي نزلت لأجل هداية الإنسان، وعنايتها الفائقة بالمجال الفكريّ العقديّ للإنسان، وامتلاء صحف أصحابها بما يؤصّل لهٰذا الجانب ويدفع الشبهات عنه، حيث ركّزت حركاتهم الإصلاحيّة وخطاباتهم على تشكيل المنظومة العقديّة وتنميتها وحفظ نقائها من التشويه والخرافات.

ومن جهةٍ أخرى، فإنّ كثيرًا من الجهلة والمفسدين يسعون دائمًا لتلويث فطرة الناس وتحريف أفكارهم لأجل التسلّط عليهم فكريًّا وسياسيًّا ومصادرة مقدّراتهم، وقد استعملوا عامل الإفساد الفكريّ والعقديّ سلاحًا لتحقيق مآربهم وأطماعهم الدنيئة، فوظّفوا أدواتهم من وعّاظ سلاطين وأقلامٍ رخيصةٍ ووسائل إعلامٍ مأجورةٍ لرسم عقيدة المحكومين في ظلّ سياسة الهيمنة على الأفكار والمقدّرات، ولم يفتأوا عن استخدام سلاح التشكيك وإلقاء الشبهات في أذهان الناس حول كلّ ما يتعلّق بعقائدهم وإيمانهم، كما أفادوا من الاختلافات الفكريّة، وعملوا على توجيه أنظار الناس إلى نقاط الاختلاف، مع التعمية على نقاط الاشتراك؛ لإذكاء الفتن بين الأطراف المتخالفة، وتفتيت وحدتهم وكسر شوكتهم وإضعاف عزيمتهم؛ من أجل السيطرة على مشاعرهم والتحكّم في مواقفهم وإخضاعهم لسلطتهم.

من هنا ينبغي لنا ـ بوصفنا متصدّين للشأن الفكريّ الدينيّ ـ أن نعطي هٰذا العامل اهتمامًا كبيرًا، وأن يكون في أعلى سلّم أولويّاتنا ومشاريعنا الفكريّة الّتي نسعى لتنفيذها؛ لنتمكّـن من ترسيخ ونشر ما نعتقد بأحقّيّته، أعني العقيدة الإسلاميّة وفق رؤية مدرسة أهل البيت عليهم السلام الامتداد الطبيعيّ لنبيّ الإسلام محمّدٍ صلى الله عليه وآله وسلم، كما ينبغي أن نجتهد في طرح هٰذه الرؤية ضمن صياغةٍ معاصرةٍ رصينةٍ، تتناسب ومستوى عراقة مدرسة أهل البيت عليهم السلام وأصالتها، مستفيدين من معطيات العقل والنصوص الدينيّة المعتبرة.

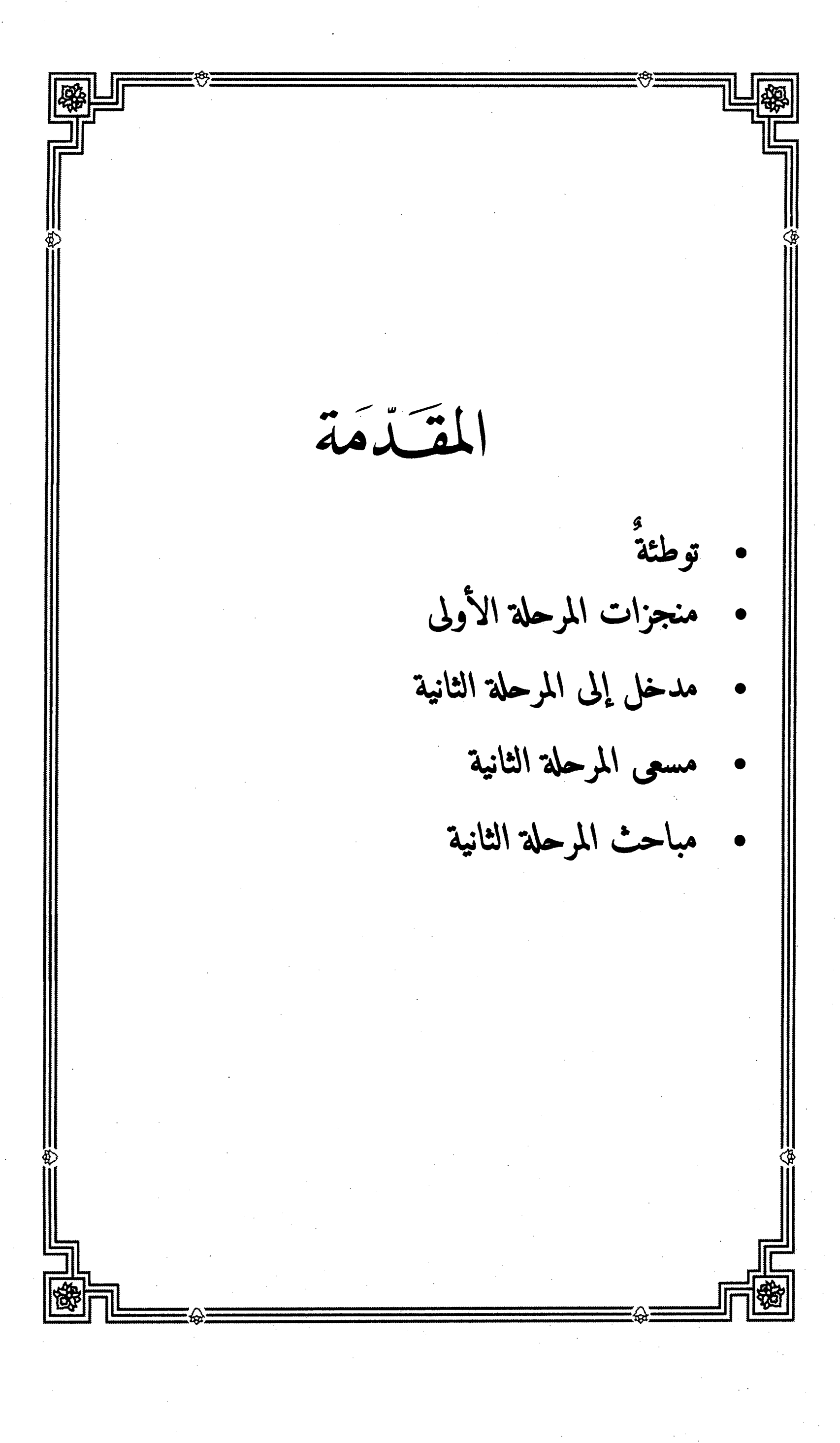
ولأجل ذٰلك كان مشروع **مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة** التابعة للعتبة الحسينيّة المقدّسة؛ ليلبّي قدرًا من الحاجة الملحّة لوجود مؤسّساتٍ تخصّصيّةٍ تعمل على الجانب الفكريّ العقديّ، وليحمل على عاتقه مسؤوليّة تأصيل هٰذا الجانب، والتصدّي لدفع الشبهات والتأكيد على العقائد الحقّة بالوسائل والإمكانيّات المتاحة؛ وذٰلك للمساهمة في سدّ الفراغ الفكريّ العقديّ الّذي يعاني منه المجتمع.

وكان من استراتيجيّات المؤسّسة المعتمدة في تحقيق أهدافها كتابة البحوث التخصّصيّة التأصيليّة والنقديّة، وردّ الشبهات في مختلف المواضيع العقديّة، وبالخصوص تلك الّتي تهمّ الساحة الفكريّة بنحوٍ فعليٍّ.

وبعد النجاح الباهر الّذي حقّقه إصدارنا السابق "الألحاد..

أسبابه ومفاتيح العلاج" الّذي كان يمثّل الحلقة الأولى من حلقات معالجة ظاهرة الإلحاد الحديث، والّذي ألّفه مسؤول وحدة الإلهيّات في شعبة البحوث في المؤسّسة الأستاذ **محمد ناصر**، فقد شرع المؤلّف الكريم نفسه ـ ووفقًا للخطّة الّتي وضعت لمعاجة هذه الظاهرة الّتي تمّ إقرارها من قبل المجلس العلميّ في المؤسسة ـ في كتابة الحلقة الثانية الّتي تتضمّن الرؤية الصحيحة في البحث عن الإله والكون والإنسان، وكيفيّة الشروع به، وما هي الأسئلة الصحيحة الّتي ينبغي للباحث طرحها والبحث عن أجوبةٍ لها، فكان هذا الكتاب الّذي بين أيديكم، وهو امتدادٌ لسلفه، وفيه شرحٌ مبسوطٌ ينتفع به ذوو التخصّص في المجالات العقديّة والفكريّة.

أخيرًا لا يفوتنا أن نتقدّم بالشكر الجزيل إلى الباحث المحترم ولكلّ من آزره من الكادر العلميّ والإداريّ والفنّيّ وساهم في إنجاح هذا العمل، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.



المقَـدّمَة

- توطئةٌ
- منجزات المرحلة الأولى
- مدخل إلى المرحلة الثانية
- مسعى المرحلة الثانية
- مباحث المرحلة الثانية



توطئة

بعد كتاب "الإلحاد.. أسبابه ومفاتيح العلاج" ـ الّذي شكّل مرحلةً أولى من مشروع معالجة المادّيّة والإلحاد في الفكر الإنسانيّ، وبناء معرفةٍ صائبةٍ حول الإلٰه واستكمال الكون والإنسان ـ كان عليّ أن انتقل إلى المرحلة الثانية. وبطبيعة الحال، فإنّ الكلام عن المرحلة الثانية سينطلق ـ على الأقلّ جزئيًّا ـ من النتائج الّتي تمّ إنجازها في الأولى؛ ولأجل ذٰلك فمن المناسب جدًّا أن أضع بين يدي القارئ تمهيدًا ألخّص فيه ما تمّ إنجازه هناك مع تحديد موقعه وأهمّيّته من مجمل عمليّة العلاج، وذٰلك قبل الدخول في عرض موضوع هٰذه المرحلة ومطالبها.

منجزات المرحلة الأولى

شرع الكلام في المرحلة الأولى من حيث ينبغي أن يشرع أيّ باحثٍ عن المعرفة، وهو ملاحظة الأمور الّتي تشرع منها عمليّة المعرفة نفسها، والّتي تسمّى بالمبادئ؛ لأنّ المعرفة تبدأ منها وتتكوّن بها. ثمّ، ولأنّ المعرفة تبدأ منها وتتكوّن بها، كان ذٰلك يعني أنّ معرفتنا بها ـ أي بتلك المبادئ نفسها ـ لا تكون مستنتجةً ومتكوّنةً من معرفةٍ

أخرى، بل يفترض بها أن تكون الحجر الأساس لأيّ معرفةٍ استنتاجيّةٍ، وحاصلةً عندنا دون أيّ عمليّةٍ ذهنيّةٍ استنتاجيّةٍ سابقةٍ عليها؛ ولذلك كانت تسمّى بالمعارف والمبادئ التلقائيّة. وبما أنّ هذه المعارف المسمّاة بالمبادئ التلقائيّة تشكّل الحجر الأساس لأيّ معرفةٍ نستنتجها، كان بيّنًا لنا أنّ صحّة أيّ معرفةٍ أخرى تبنى عليها وتستنتج منها تتوقّف على صحّتها هي نفسها ـ أي بأن تكون معارف حقيقةً، وليس في نظرنا فحسب ـ تمامًا كما هو الحال في بناء البيت، فإنّ نجاح بنائه ومتانته وصموده يتوقّف على متانة الأسس الّتي يبنى عليها ويتشكّل من خلالها. وبما أنّنا نريد من المعرفة الّتي نبنيها ونصل إليها أن تكون صحيحةً، فلا بدّ لنا من ضمان صحّة المبادئ التلقائيّة الّتي ننطلق منها لنبني معرفتنا الجديدة. وعند هذه النقطة، بدا لنا أنّنا أمام سؤالٍ أساسيٍّ ومصيريٍّ، وهو هل هذه المنطلقات التلقائيّة صحيحةٌ في نفسها أو لا[1]؟

---

(1) فنحن نعلم من أوّل الأمر وبنحوٍ ملازمٍ للصدق أنّ هناك معارف تلقائيّةً ملازمةً للصدق؛ وبالتالي كلّ ما نحتاج إليه هو تمييزها عمّا يختلط بها ليس أكثر، من خلال استحضار ما نعلمه عنها وعن موجب كونها كذلك؛ ولأجل ذلك لا يصحّ طرح هذا السؤال إلّا بالنسبة إلى مبادئ موضوعٍ محدّدٍ، أعني لتمييز جملةٍ من المنطلقات الّتي نجدها لدينا في بحثنا عنه، وتحديد ما إن كانت من المبادئ الصالحة للاستعمال أو لا؛ ولكن لا يمكن القيام بذلك إلّا بعد تحديد ما يجعل من الأحكام التلقائيّة معرفةً مضمونة الصواب، وما الّذي لا يجعل منها كذلك. أمّا السؤال بنحوٍ مطلقٍ عمّا إذا كان لدينا أساسًا معارف مضمونة الصواب أو لا، فهو سؤالٌ صوريٌّ

إنّ وضوح هٰذا السؤال وتقدّمه في موضوع بحثنا على أيّ سؤالٍ آخر، قادنا بنحوٍ مباشرٍ إلى أن نحوّل نظرنا نحو أنواع المنطلقات التلقائيّة على العموم، لنستحضر ما الّذي يجعل منها معارف مضمونة الصواب، وما الّذي يجعلها غير ذٰلك. وبتحويل نظرنا نحوها، قمنا بتتبّعها واستعراضها لنرى كيف جاءت إلينا، وكيف نشأت فينا حتّى نميّز خلال ذٰلك أيّها الّتي تكون في كيفيّة نشوئها وتشكّلها ـ أي بذاتها ـ مضمونة الصحّة والصواب، وأيّها الّتي لا تكون كذٰلك، وبالتالي لنعرف إن كانت جميعها مضمونة الصواب أو لا. وإذ فعلنا ذٰلك هناك ـ أعني في المرحلة الأولى ـ ظهر لنا أنّ معارفنا التلقائيّة ثمانية أنواعٍ: أوّليّاتٌ، ووجدانيّاتٌ، وحسّيّاتٌ، وتجريبيّاتٌ، ووهميّاتٌ، وانفعاليّاتٌ، ومقبولاتٌ، ومشهوراتٌ؛ فولجنا في معاينة كيفيّة نشوء كلّ واحدةٍ منها عندنا، ووجدنا الأربعة الأولى منها مضمونة الصواب والصدق بذاتها، بخلاف الأربعة الأخيرة، حيث وجدنا أنّها ليست كذٰلك، فكانت النتيجة أنّ أحكامنا التلقائيّة قسمان، قسمٌ مضمون الصواب بذاته وقسمٌ غير مضمون الصواب بذاته.

وإذ وجدنا ذٰلك، وجدنا أنفسنا أمام حقيقةٍ جليّةٍ وظاهرةٍ أمامنا،

لا معنى له أزيد من معاني ألفاظه المفردة؛ لتناقضِ مضمونه مع أصل طرحه، كما سيأتي تفصيله خلال الفصل الأوّل.

وهي أنّ أيّ معرفةٍ نستنتجها من خلال المبادئ غير المضمونة الصواب بذاتها، سوف تكون هي الأخرى غير مضمونة الصواب؛ ووصلنا أيضًا إلى نتيجةٍ صريحةٍ أخرى، وهي أنّ سيرنا في طريق بناء المعرفة يحتاج إلى أن يكون مستعملًا للمبادئ الملازمة للصدق بذاتها ـ أي الأوّليّات والوجدانيّات والحسّيّات والتجريبيّات ـ ولذٰلك سمّيناها بالمبادئ الصالحة للاستعمال، فتحدّد عندنا أنّه لا يصحّ منّا ـ ما دمنا نريد من معرفتنا أن تكون مضمونة الصواب ـ أن نستعمل المبادئ غير الملازمة للصدق بذاتها (أي الوهميّات والانفعاليّات والمقبولات والمشهورات)؛ ولذٰلك سمّيناها بالمبادئ غير الصالحة للاستعمال. ثمّ وتفريعًا على ذٰلك، وجدنا أنّ عمليّة الاستنتاج نفسها، تحتاج إلى أن تكون تطبيقًا لمعارف تلقائيّةٍ هي من نوع المبادئ الصالحة للاستعمال، فظهر لنا أنّ سلوكنا في درب المعرفة إنّما يكون سلوكًا ضامنًا لكون النتيجة الّتي نصل إليها نتيجةً صائبةً، إذا ما كان مستعملًا في منطلقاته ومطبّقًا في استنتاجه المبادئَ الصالحةَ للاستعمال؛ إذ بهٰذه الحال فقط يكون سلوكًا ونهجًا معرفيًّا ملائمًا للغاية الّتي نؤمها ـ أعني المعرفة المضمونة الصواب ـ أي نهجًا علميًّا، يسمّى بالنهج البرهانيّ في قبال النُّهج الأخرى الّتي تستعمل مبادئ غير صالحةٍ للاستعمال في مقام البحث عن المعرفة المضمونة الصواب، كالنهج السفسطائيّ والنهج الجدليّ.

وإذ أنجزنا هٰذا الأمر، وبما أنّ الموقف الإلحاديّ، والمادّيّ عمومًا

- حاله حال أيّ موقفٍ فكريٍّ - يحتاج إلى أن يكون مستعمِلًا للمبادئ الصالحة للاستعمال حتّى يكون موقفًا فكريًّا مضمون الصواب، كان علينا أن ننظر في الأسباب الّتي يلجأ إليها الملحد والمادّيّ، ويعتمد عليها في بناء موقفه؛ وذٰلك لنرى ما إذا كانت هٰذه الأسباب مستعملةً لمبادئ صالحةٍ للاستعمال أو لا. فانتقلنا بذٰلك إلى الخطوة الثانية، وهي ملاحظة ما يقدّم عند عموم الناس لتبرير الموقف الإلحاديّ، وما يتّكلون عليه في تشكيله، لنرى إن كانوا يستعملون المبادئ الصالحة للاستعمال أو لا.

ثمّ، لأجل أن يكون التعرّض لتلك التبريرات والأسباب منظّمًا ومتسلسلًا بشكلٍ طبيعيٍّ؛ قمت بتصنيف أسباب الإلحاد تصنيفًا طبيعيًّا بحسب ما توجبه خصوصيّات الموضوع، فكانت أربعة أصنافٍ: أسبابٍ تنفي أصل وجود إلٰهٍ، وأسبابٍ تنفي قابليّة أو حاجة الطبيعة للتدبير الإلٰهيّ، وأسبابٍ تنفي أصل قابليّة أو حاجة الإنسان للتدبير الإلٰهيّ، وأسبابٍ تضادّ وتنافي القول بواقعيّة التدبير الإلٰهي للطبيعة عمومًا والإنسان على وجه الخصوص. ولمّا صنّفتها هٰذا التصنيف، قمت مع القارئ العزيز بملاحظة كلّ واحدٍ منها، فاحصًا عن صلاحيّته المعرفيّة من خلال ملاحظة طبيعة المبادئ المستعملة فيه، وطبيعة الاستنتاج المرعيّة ضمنه، بعد أن أصبح القارئ على درايةٍ بالأساس الّذي بتوسّطه تكتسب أو تفتقد أدلّة الأفكار صلاحيّتها المعرفيّة، أعني المعايير العامّة والجوهريّة للنهج

البرهانيّ الضامن متى ما روعي في العمل التفكيريّ: إمّا للوصول إلى الصواب المضمون صوابه، وإمّا لضمان عدم زجّ النفس في اعتقادِ أو رفضِ ما لم يوجد بعد مسوّغ اعتقاده أو رفضه.

وبالجملة، وانطلاقًا من هٰذه المعايير، خضت معك قارئي العزيز رحلة الاستعراض والفحص، بداعي تحديد ما إذا كانت المبادئ الّتي بنيت عليها أسباب الإلحاد عند عموم الناس من المبادئ الصالحة للاستعمال في بناء الأفكار واعتقادها، أو من غير الصالحة، فظهر لك حينها، وعلى نحوٍ تدريجيٍّ ـ وواضحٍ فيما أرجو ـ كيف أنّ جميع ما يرجع إليه الإنسان العاديّ لدعم إلحاده لا يعدو كونه منطلقًا من استعمال مبادئ غير صالحةٍ للاستعمال؛ وبالتالي لا تضمن صواب الموقف الإلحاديّ المستنبط منها. وقد عاينت فيما عاينت حينها، كيف أنّ مبادئ جميع تلك المبرّرات والأسباب والحجج الّتي ركن إليها عموم الملحدين، قد كانت دائرةً بين أربعةٍ:

الأوّل: مقبولاتٌ تمّ أخذها: تارةً عن متفلسفين في موضوع وجود الإله، لا يملك الملحد ضمان تخصّصهم ونزاهتهم، أو على الأقلّ لا يملك موجب ترجيحهم على مناوئيهم ومعارضيهم من المتفلسفين الآخرين. وأخرى عن منظّرين في علوم الطبيعة أو الإنسان، لا يملك ضمان نزاهتهم، ولا حتّى صواب المبادئ الّتي يتحتّم عليهم الانطلاق منها في إنشاء نظريّاتهم وتكوينها، دون أن

تكون هي نفسها ـ أي تلك المبادئ ـ ممّا يعرف ويضمن صوابه في نفس علومهم الّتي تخصّصوا فيها، وهي ما أسميته حينها بالمبادئ المعرفيّة والفلسفيّة.

الثاني: مشهوراتٌ سائدةٌ في البيئة المعاصرة لا يعلم الملحد موجب صوابها ولا ما إذا كان اشتهارها نابعًا من وجود الدليل على صوابها أو من تأثير السلطة والنفوذ والإعلام والتعليم الموجّه لخدمة أغراضٍ محدّدةٍ.

الثالث: انفعاليّاتٌ لا تملك مسوّغ نشوئها عن الواقع، ولا تستلزم صدق الأفكار الملائمة والمناسبة لها.

الرابع: وهميّاتٌ لا يملك عموم الناس آلةً ومعيارًا لفحصها ومعرفة ما إذا كانت أحكامًا صادقةً ومطابقةً لحال الشيء في نفسه، أو هي ناشئة عن مجرّد المتابعة لحال الخيال قدرةً وعجزًا واضطرارًا، بل لا يملك حتّى المتخصّصون في الحقول العلميّة الجزئيّة أو حتّى مدّعو التفلسف تمييز ذٰلك؛ لأسبابٍ ذكرتها مجملًا في الفصل الثالث، وسيأتي تفصيل ما يتعلّق بها في هٰذا الكتاب.

وبالجملة، لقد ظهر لك في الفصل الثاني من كتاب المرحلة الأولى، كيف أنّ كلّ الأسباب الّتي يبرّر بها عموم الملحدين إلحادهم، ليست ممّا يصلح أن يعتصم به ويركن إليه في مقام البحث عن المعرفة الصائبة. إلّا أن كلّ ذٰلك لم يكن هدفه، ولا هو يقود

بنفسه إلى الكشف عن بطلان الإلحاد وكونه في نفسه موقفًا خاطئًا، بل كان أقصى ما يدلّ عليه وأقصى ما قصد منه، هو أن يبيّن للقارئ أنّ الاتكال على تلك الأسباب لا يعطي الإنسان مسوّغًا للركون إليها واتّخاذ موقف الإلحاد؛ ولذٰلك رجوت الملحد حينها أن يعمد إلى البحث عمّا إذا كان هناك سببٌ آخر يلزمه باتّخاذ موقف الإلحاد، طالما أنّ الاتّكال على هٰذه الأسباب لم يكن ليضمن له صواب موقفه؛ ولٰكنّه هٰذه المرّة عليه أن يحرص على أن يكون دليله ومعتمده منطلقًا من مبادئ صالحةٍ للاستعمال في بناء الأفكار وتكوين الاعتقاد؛ وإلّا، إذا لم يجد دليلًا أو سببًا يتمتّع بهٰذه الصفات، فهٰذا يعني أنّ عليه أن يفكّر من جديدٍ بشكلٍ جدّيٍّ، بالبحث عمّا إذا كان الاتّجاه الآخر ـ وهو التأليه ـ يملك مبرّراتٍ حقيقيّةً، أي إذا ما كانت مبرّراته قد بنيت على مبادئ صالحةٍ للاستعمال أو لا.

ولٰكنّي ترقّيت بعد ذٰلك في الكلام معه، وقلت له إنّه لن يعثر على أسبابٍ حقيقيّةٍ تعطي للإلحاد مشروعيّةً فكريّةً نظريّةً؛ وبالتالي لا يمكن للإلحاد أن يكون صحيحًا؛ وذٰلك من خلال الدخول إلى مستوًى آخر من الحديث معه، وهو التساؤل عن المناشئ المعرفيّة الأساسيّة والأولى الّتي يمكن لكلّ موقفٍ إلحاديٍّ أن يبدأ منها، مهما كان شكل ومضمون السبب الّذي يتشكّل منه. وهٰذا ما أوجب بطبيعة الحال أن أقوم بتصنيف الأسباب الّتي تمّ الاعتماد عليها تصنيفًا معرفيًّا يسمح باكتشاف هٰذه المناشئ. فإذا صنّفت وعُدّدت، دخلت

معه مرحلة وضع اليد على الاختلالات المعرفيّة والمنطقيّة الحقيقيّة الّتي تقبع عليها كلّ محاولةٍ وجدت أو يمكن أن توجد لتبرير الموقف الإلحاديّ وتأييده، فكان ما أسميته مفاتيح العلاج الّتي كشفت عن ثلاثة أمورٍ:

الأوّل: أنّ أيّ محاولةٍ لتصحيح الإلحاد تمرّ لا محالة عبر التشكيك بما لا يمكن كذبه على الإطلاق، أعني بذٰلك أوّليّات العقل العامّة، وأنّ كلّ الحجج الّتي توصف بأنّها عقليّةٌ ترجع إلى إسقاط أحوال الخيال على الأشياء، وبالتالي استعمال أحكامٍ وهميّةٍ من النوع المتناقض الّذي لا معنى له أَزْيَدُ من معاني الألفاظ المفردة، والمضادّ لأوّليّات العقل الصادقة بذاتها بالضرورة.

الثاني: أنّه لا وجود لشيءٍ اسمه أسبابٌ علميّةٌ وتجريبيّةٌ لتصحيح الإلحاد، إلّا بالخداع والتدليس والاستغلال الفاسد للعلوم التجريبيّة لتمرير المذاهب الفلسفيّة المادّيّة، وإعطائها المشروعيّة الزائفة في نفوس عامّة الناس؛ ما دامت كلّ التجارب والاختبارات في العلوم التجريبيّة تتكوّن في نفسها وتستخلص نتائجها من خلال تطبيق أوّليّات العقل العامّة والخاصّة بكلّ موضوعٍ موضوعٍ، في الوقت الّذي لا يمكن للمادّيّة والإلحاد أن تسوق أيّ حجّةٍ لدعم نفسها إلّا من خلال التشكيك بها، أي التشكيك بما يشكّل أساسًا لعمليّة التجريب والمعرفة المتشكّلة منها[1].

---

(1) وبهٰذا عُلم أنّه لا حاجة ولا معنى للاستعانة بمسائل العلوم التجريبيّة ـ من الجهة

الثالث: أنّ الأسباب الانفعاليّة هي الأسباب الأشدّ تأثيرًا على عموم الناس، وعلاجها لا يحتاج إلّا إلى تربية الفرد منّا لنفسه بالتخلّص من جعله مشاعرَه معيارًا في الحكم على الأشياء والأعمال؛ الأمر الّذي لا يحتاج إلى أزيد من تعلّم معيار السلوك المبرهن عليه بالنهج البرهانيّ.

وبالكشف عن هٰذه الأمور الثلاثة الّتي لا تقبل في نفسها ـ متى ما تصوّرت معانيها تفصيلًا ـ أن تنكر وترفض إلّا باللفظ، كان ذٰلك تنبيهًا واضحًا وصريحًا على أنّ طرق الإلحاد مسدودةٌ، وأنّه لا يمكن منطقيًّا تصحيحه؛ وأنّ طلب تصحيحه طلبٌ لما لا يكون.

مدخل إلى المرحلة الثانية

يجب الاعتراف بأنّ المشكلة أكبر من أن يكتفى في حلّها بما ذكرته في المرحلة الأولى[1]؛ أقول ذٰلك لا لأنّ في البين أمرًا عميقًا

الّتي ترعى تلك العلوم النظر إليها عند معالجتها لتلك المسائل ـ لدفع الإلحاد أو تأييده أو تزييف موقف المؤلّهة أو تصويبه؛ وبالتالي عُلم كيف أنّ كثيرًا من المدافعين عن وجود إلٰه من المتديّنين والمؤلّهة، قد وقعوا في عين ما وقع فيه الملحدون، وهو الغفلة عن جوهر المشكلة ومكمن الحلّ، بل يمكن القول إنّهم وقعوا في فخّ توهّم الحاجة إلى دراسة العلوم التجريبيّة حتّى يستطيعوا مجاراة الملحدين والمادّيّين في الردّ والدفاع؛ وكلّ ذٰلك جاء نتيجة اختلالٍ في نفس المنهجيّة المعرفيّة الّتي يعتمد عليها الكثير من المتديّنين والمؤلّهة.

(1) وقد تكرّرت الإشارة إلى ذٰلك فيها، بل لأجل ذٰلك جاءت تسمية الفصل الثالث بمفاتيح العلاج وليس بالعلاج.

يتطلّب جهدًا ذهنيًّا كبيرًا، فيستدعي كتابة صفحاتٍ وصفحاتٍ أخرى لتسهيل فهمه؛ بل لأنّ فهم هٰذا الأمر الواضح والجليّ يصطدم بموانع وعوائق مستحكمةٍ تحول بين المرء وحسن تصوّره والتفاته إليه، فيبدو الواضح غامضًا والسهل ممتنعًا والصادق كاذبًا. وهٰذا بالضبط ما أظهرته المرحلة الأولى عندما كشفت عن رجوع كلّ ما استند إليه الملحدون في الاحتجاج لإلحادهم إلى استعمال واحدةٍ أو أكثر من المبادئ غير الصالحة للاستعمال، وليس إلى خطإ الاستدلال بعد الالتزام باستعمال مبادئ صالحةٍ.

وهٰذا يعني أنّ المشكلة الّتي ينشأ منها الميل إلى الإلحاد تبدأ من مرحلةٍ سابقةٍ على الاستدلال والتفكير، ألا وهي اختلال التمييز بين المبادئ الصالحة وغير الصالحة، أي اشتباه أحكامٍ هي بذاتها وطبيعتها مبادئ ومنطلقاتٌ لعمليّة المعرفة ـ لا لمجرّد أنّنا اخترنا جعلها كذٰلك ـ بأحكامٍ ليست بذاتها كذٰلك، بل نحن الّذين اشتبه علينا حالها؛ فجعلناها مبادئ، وانطلقنا منها في ممارسة التفكير وتحصيل المعرفة، دون أن تكون صالحةً لذٰلك؛ ولأجل ذٰلك سمّيناها بالمبادئ غير الصالحة للاستعمال. فهي لا تلازم الصدق بذاتها، وبالتالي ليست مبادئ ومنطلقاتٍ للمعرفة بذاتها، بل بالعرض، أي لأنّه عَرَضَ لها ذٰلك بتوسّط فعلنا نحن، ونتيجة اشتباهها بتلك؛ لأنّنا نملك مناشئ أخرى لتلقائيّة التصديق بالأحكام، غير كونها ـ أي الأحكام ـ متوفّرةً بذاتها وبالمباشرة على معيار صوابها؛ ولذٰلك كانت

تشبهها من جهة تلقائيّة التصديق والاعتقاد بها، دون أن تكون ملازمةً للصدق والصواب بذاتها. وبما أنّ هٰذه المناشئ[1] توجد فينا دون سبق تعمّدٍ منّا لإيجادها، كان ذٰلك موجبًا لتلقائيّة التصديق بأحكامٍ عديدةٍ، وكانت هٰذه التلقائيّة موجبةً للبناء العمليّ التلقائيّ على استغناء هٰذه الأحكام عمّا يبرّر صدقها وصوابها.

وإذا كان كذٰلك، فمن البيّن أنّ المشكلة الحقيقيّة ترجع إلى نقصٍ[2] في تصوّر عناصر المسألة المتنازع عليها؛ وإلّا لما أمكن اللجوء إلى مبادئ غير صالحةٍ للاستعمال في مقام البحث عن المعرفة؛ إذ إنّ الانتقال من مرحلة الشكّ والسؤال إلى مرحلة تحديد المبادئ الصالحة للاستعمال في الإجابة على السؤال، وتحصيل المعرفة بالمطلوب الّذي نجهله، لا يتمّ إلّا من خلال تعقّل عناصر وأجزاء

---

(1) وهي الاعتياد والملاءمة الانفعاليّة والخياليّة كما يعلم بمراجعة ما ذكر في الفصلين الأوّل والثالث من المرحلة الأولى. على أنّي سأقوم بالتوسّع في تطبيقاتها خلال هٰذا الكتاب. هٰذا، وقد قمت بتفصيل كيفيّة نشوء التصديق بالمبادئ الثمانية كلّها في كتابي الحواريّ "كيف أعقل"، فقد كتبته خصّيصًا لتفصيل هٰذه الأمور، ولٰكن بأسلوبٍ حواريٍّ بين طرفين.

(2) أعني بالنقص إهمال استحضار كلّ ما نعلمه عن الموضوع من الجهة الّتي ننظر إليه من خلالها، لا افتقادنا للمعرفة بطبيعته وجوهره أو كلّ ما يوجد له. وهٰذا الإهمال على مراتب، فقد نتصوّر الشيء بلفظه فقط، وقد نتصوّره بشكله أو لونه، أو صفةٍ أنسناها أو تعوّدنا على تصوّره من خلالها، أو بالأسرع حضورًا من صفاته إلى أذهاننا. وسيأتي لاحقًا تفصيل كلّ ذٰلك، وإنّما يعنينا هنا هٰذا المقدار فقط.

نفس المطلوب الّذي نتوجّه إليه ونتساءل عنه؛ وليس تعقّله إلّا استحضار ما نعلمه عن أجزائه تفصيلًا أمام ذهننا، بحيث نكون متوجّهين إليها تفصيلًا من خلالها؛ فإذا جمعنا ما استحضرناه أمام ذهننا، وجب في طول هٰذا الجمع أن نلتفت بالفعل إلى الأمور المعلومة بالاشتراك عن أجزاء المطلوب، وتمييز ما ينتسب إليها بالذات عمّا ليس كذٰلك، فإذا كان في البين أمورٌ مشتركةٌ بالذات بين أطراف المطلوب، تشكّلت عندنا مباشرةً مبادئ للمعرفة، ووقع على الفور استدلالٌ والتفاتٌ فعليٌّ إلى النتيجة.

ولأجل ذٰلك، لم يكن المرء لينتقل من مواجهته لما يجهل إلى الاستدلال عليه بمبادئ غير صالحةٍ للاستعمال، سواءٌ كانت مشهوراتٍ أو مقبولاتٍ أو انفعاليّاتٍ أو وهميّاتٍ، إلّا لأجل نقصٍ في تصوّره للموضوع الّذي يرى أنّه يجهل عنه أمرًا ما. إذ لو كان متعقّلًا للموضوع، أي يتصوّره تفصيلًا بالأمور الّتي يعلمها، فإمّا أن تكون هٰذه الأمور كافيةً لتشكّل الاستدلال وحصول المعرفة بنحوٍ مضمون الصواب أو لا؛ فإن كانت كافيةً كان لديه معرفةٌ بمبادئ صالحةٍ للاستعمال؛ ولا يمكن أن يشتبه عليه الأمر فيبدلها بأخرى غير صالحةٍ للاستعمال، مضادّةً كانت أو غير مضادّةٍ؛ وذٰلك لأنّه ملتفتٌ تفصيلًا إلى وجود الصالحة لذٰلك، وإلّا لم يكن متعقّلًا لعناصر المسألة، بل كان تصوّره لها ناقصًا. أمّا إن لم تكن كافيةً، كان ذٰلك موجبًا لاستمرار الجهل والشكّ وعدم الحكم؛ وفي هٰذه الحال أيضًا لا

يمكن أن يشتبه عليه الأمر فيلجأ إلى أحكامٍ غير صالحةٍ للاستعمال؛ وذٰلك لأنّه يلتفت بالفعل إلى افتقاده لأيّ معرفةٍ بمبادئ صالحةٍ، وإلّا لم يكن متعقّلًا لعناصر المسألة، بل يعاني من نقصٍ في تصوّره لها.

وإذا كان الأمر كذٰلك، فهٰذا يعني أنّ المشكلة الأساسيّة الّتي يعاني منها المتنازعون في موضوع الإلٰه وعلاقته بالكون والإنسان، ترجع إلى مرحلةٍ ليست سابقةً على مرحلة الاستدلال والاستنتاج وحسب، بل هي سابقةٌ على عمليّة السؤال والشكّ نفسها؛ وذٰلك لأنّ عمليّة السؤال نفسها إنما تنشأ وتتشكّل في طول تصوّر موضوع السؤال، إلّا إذا كان سؤالًا مأخوذًا بالتقليد والاتّباع لمن طرحه سابقًا دون معرفةٍ حقيقيّةٍ بكيفيّة نشوئه؛ أمّا إذا كنّا نطرح السؤال من أنفسنا، فلا يمكن أن نقوم بطرحه حقيقةً، إلّا عن سبق تصوّرٍ للموضوع بنحوٍ يقودنا للالتفات إلى جهلنا بشيءٍ ما عنه، فنسأل. وإذا كان كذٰلك، وكان تصوّر الموضوع نفسه قد يكون ناقصًا غير مستوفٍ لاستحضار ما نعلمه بالفعل عنه لنتصوّره من خلاله حينما نسأل عمّا نجهله عنه، وكان هٰذا النقص في التصوّر سامحًا لتسلّل أحكامٍ عن الموضوع غير صالحةٍ للاستعمال تصير أساسًا لتصوّره من خلالها؛ فهٰذا يعني أنّ عمليّة السؤال نفسها ستكون معرّضةً للاختلال، بأن نقوم بطرح أسئلةٍ معتمدةٍ على نقصٍ في التصوّر أو حتّى على خطإٍ في التصوّر.

ومن هنا، إذا ما أردنا أن نقوم بتفحص المسألة المتنازع عليها

ودراستها، وتحديد حال الموقف الإلحاديّ أو موقف المتديّنين أو المؤلّهين، فإنّ أوّل ما علينا أن نبدأ به هو فحص تلك الأسئلة المطروحة الّتي اشتهر النزاع حولها، لا لأجل البدء بالإجابة عنها، بل لإعادة دراسة كيفيّة نشوئها أساسًا، ومعرفة إن كان هناك ما يحتّم طرحها أصلًا أو يجب طرح غيرها أو يجب تعديلها.

بل إنّ الأهمّ من هٰذا كلّه، هو أنّ البدء في مسيرة البحث نحو بناء معرفةٍ مضمونة الصواب، بعيدًا عن أيّ مشهوراتٍ أو مقبولاتٍ أو انفعاليّاتٍ أو وهميّاتٍ، لن يكون ممكنًا إلّا بأن نقوم بتعقّل الموضوعات بأنفسنا؛ لنعاين ما الّذي نجد أنّنا نعلمه فعلًا عنها ونتصوّرها من خلاله، وما الّذي يوجبه ذٰلك من أسئلةٍ نجد حاجتها إلى إجابةٍ. إلّا أنّ دراسة كيفيّة نشوء الأسئلة في موضوعنا، وضمان طرحنا لها بالنحو الصحيح، يتطلّب الدراية المسبقة بعمليّة السؤال على العموم، والمعرفة بمعيار طرح السؤال على نحوٍ صحيحٍ بغضّ النظر عن تفاصيل المضامين؛ تمامًا كما أنّ الإجابة على الأسئلة تتطلب الدراية بالمعيار العامّ الضامن لصواب الإجابة على أيّ سؤالٍ يُطرح، بمعزلٍ عن تفاصيل المضامين.

مسعى المرحلة الثانية

إنّ ملاحظة ما تقدّم، تفتح لنا بابًا جديدًا لمقاربة المسألة الإلحاديّة والمادّيّة عمومًا، بنحوٍ يجعلنا نوغل أكثر في الكشف عن

تلك الموانع والعوائق الّتي تحول بين المرء ووعيه التامّ بانسداد طرق المادّيّة والإلحاد وعدم إمكان تصحيحه معرفيًّا، وبأنّ طلب تصحيحه طلبٌ لما لا يكون. والأهمّ من ذٰلك أنّه يشقّ لنا طريقًا مختلفًا في دراسة موضوع الكون ومبدئه وعلاقة مبدئه به ككلٍّ وبالإنسان، بنحوٍ يضعنا على عتبة معرفةٍ مضمونة الصواب دون الحاجة إلى الدخول في معالجة أطنان الجدالات والنزاعات الّتي ملأت الكتب والتاريخ.

ولأجل ذٰلك، يمكنني القول بأنّ مسعى هٰذه المرحلة مزدوجٌ:

أمّا المسعى الأوّل، فيتعلّق بالكشف، ليس فحسب عن أنه لا يمكن للإلحاد أن يكون صحيحًا، بل عن أنّ أصل السؤال بل الأسئلة الّتي دأب الملحدون على طرحها والنزاع حولها مع المتديّنين والمؤلّهين، ليست أسئلةً حقيقيّةً إلّا على مستوى الصورة والتركيب اللغويّ للسؤال فقط؛ وذٰلك لأنّ أصل طرح تلك الأسئلة متناقضٌ مع مبادئ تكوينها، بحيث لا يمكن معرفيًّا لأيّ متعقّلٍ لموضوع السؤال أن يسأل عمّا سأل عنه الملحدون والمؤلّهون، إلّا سؤالًا صوريًّا لا معنى له أَزيَد من المعاني المفردة لألفاظه. وفهم هٰذا الأمر سيغني ليس عن ردّ حجج الملحدين فحسب، بل عن براهين المؤلّهين واستدلالاتهم، حيث سيكون ذٰلك إسرافًا في القول وبيانًا لا حاجة إليه.

وبعبارةٍ أخرى، إنّ أوّل ما تسعى إليه هٰذه المرحلة هو أن تبيّن كيف أنّ عمليّة السؤال ـ أيّ سؤالٍ ـ بغضّ النظر عن مضمونه لا يمكنها أن تتكوّن وتنشأ إلّا من خلال مجموعةٍ من أوّليّات العقل الّتي لا يمكن للسؤال عن وجود إلٰهٍ ومبدإٍ للكون إلّا أن يفترض مسبقًا التشكيك المباشر والصريح بها. وبالتالي لن يكون بالإمكان ـ ليس معرفيًّا فحسب، بل تكوينًا ـ طرح سؤالٍ كهٰذا، إلّا على نحوٍ لفظيٍّ بحتٍ؛ وبالتالي لن تعود المسألة متعلّقةً بامتناع تصحيح إجابة الملحد عن هٰذا السؤال وعجزه عن ذٰلك، بل سيلتغي السؤال من الأساس، وتلتغي معه أيّ حاجةٍ لكلّ تلك البراهين الّتي تساق، والّتي سيظهر أنّ جوهرها ومنتهاها جميعًا إلى قاعدةٍ أوّليّةٍ واحدةٍ هي نفسها قاعدةٌ وأساسٌ لإمكان أيّ سؤالٍ، بل أي شكٍّ وأيّ التفاتٍ إلى الجهل بأمرٍ ما.

ثمّ إنّني، وفي سبيل تمكين هٰذا المسعى من بلوغ منتهاه، برفع الموانع والعوائق الّتي تحول بين المرء ووعيه الحقيقيّ بذٰلك، قمت بتفصيل الكلام حول الأسباب الّتي تجعل من السؤال محض فعلٍ لفظيٍّ لا معنى له وراء معاني الألفاظ المفردة، وكيفيّة تأثير هٰذه الأسباب ووقوع الانخداع والخلل في التعامل معها، مع تسليط الضوء على سبيل التخلص منها، والكفّ عن الوقوع ضحيّة أسئلةٍ صوريّةٍ، ليس فحسب في موضوعنا هٰذا، بل في مطلق موضوعٍ نبحث فيه، وعند أيّ ممارسةٍ معرفيّةٍ نخوض غمارها.

أمّا **المسعى الثاني**، فهو إعادة البناء لعمليّة البحث عن موضوعنا المتعلّق بمبدإ الكون وعلاقته التدبيريّة بالكلّ وبالجزء (الإنسان)، انطلاقًا من الأسس الّتي تضمن لنا، ليس فحسب صحة النتائج الّتي نصل إليها، بل قبل ذٰلك صحّة الأسئلة الّتي نطرحها ونشرع في رحلة البحث للجواب عنها، أي توجب انطلاق أسئلتنا من مبادئ صالحةٍ للاستعمال. ولتحقيق هٰذا المسعى قمت بإعادة بناء عمليّة السؤال عن أجزاء موضوعنا الكلّيّ، وذٰلك وفقًا لمعيار السؤال الضامن لصحّة ممارستنا له؛ لنجد أنفسنا في نهاية هٰذا التطبيق متجاوزين لأسئلةٍ تاريخيّةٍ ومشهورةٍ، واضعين إيّاها وراء ظهورنا؛ وذٰلك لانكشاف صوريّتها وقيامها على مبادئ غير صالحةٍ للاستعمال، وبالتالي خروجها عن دائرة الصلاحيّة للبحث عنها في أيّ بحثٍ علميٍّ - بالمعنى المنطقيّ للعلم - أي برهانيٍّ.

هٰذا وقد انطلقت عمليّة إعادة البناء من تعقّل موضوعين رئيسين وهما الكون والإنسان الّذي هو جزءٌ من هٰذا الكون، حيث قمت بالانطلاق ممّا نعلمه عنهما وفقًا للمبادئ الصالحة للاستعمال، فجمعتها ورتّبتها على نحوٍ متسلسلٍ، بحيث تصير حاضرةً جميعها معًا أمام الذهن؛ تمهيدًا لتحديد الأمور الّتي نحتاج أن نبحث عنها ونعرفها، أي تحديد الأسئلة الّتي تتولّد من تلك المعرفة. وإذ شرعت في طريقي لإنجاز ذٰلك، وجدت ما لم أكن أحسب أنّي سأجده، حيث راحت أمورٌ عديدةٌ تعلن عن نفسها أنّها كانت هاهنا منذ الأزل،

ظاهرةً بيّنةً بلا أي حجبٍ، إلّا تلك الّتي أسدلتها الأحكام الوهميّة والانفعاليّة والمشهورة على عقول الباحثين، فجعلوا من الواضح غامضًا ومن البيّن خفيًّا.

لقد أدّى سلوكي لهٰذا الطريق، إلى حلّ أمورٍ كثيرةٍ شغلت آراء المتجادلين حولها قرونًا، وبلا هوادةٍ، بدءًا من مسألة وجود إلٰهٍ وكيفيّة الاستدلال على وجوده أو عدم وجوده، والمشكلات الفلسفيّة الّتي تطرح أمام حجج كلا الفريقين، والشكوك المطروحة بوجه العديد من الأوّليّات الخاصّة بالحركة وعمليّة التغيّر، بضميمة الكثير من الاقتراحات الحديثة تحت مسمّى الفيزياء النظريّة، مرورًا بما يسمّى بمسألة الشرّ، وسبب وجوده، وحقيقة العلاقة التدبيريّة بين الكون ككلٍّ ومبدئه، وصولًا إلى فكرة الحاجة إلى الأنبياء، ومدى حقّانيّة هٰذه الحاجة وحدودها ومدى أهمّيّتها، وحقيقة الوحي وإمكانيّته، ثمّ الطريق الممكن سلوكه للكشف عن وجود أنبياء أو عدم وجودهم؛ وعلاقة ذٰلك بتحديد غاية الإنسان ومعنى أن يحيا الإنسان كإنسانٍ، وجوهر الحياة الإنسانيّة.

لقد كانت معالجة هٰذه الأمور كلّها الغاية الأخيرة لهٰذه المرحلة، ولٰكن بنحوٍ متفاوتٍ، فبعضها عولج بنحوٍ كلّيٍّ أخرجه عن دائرة السؤال العلميّ بالمرّة، إمّا لكونه من المبادئ الّتي ينطلق منها البحث العلميّ في هٰذا الموضوع، وتستغني بذاتها عن الحاجة إلى بيانٍ،

فتشكّل أساسًا للسؤال لا موضوعًا أو متعلّقًا له؛ وإمّا لكونه من مقابلات هٰذه المبادئ الّتي يتناقض السؤال عنها والبحث فيها مع مبادئ أصل السؤال والممارسة المعرفيّة. أمّا البعض الآخر، فعولج بنحوٍ جزئيٍّ ولٰكن جوهريٍّ؛ لأنّه كان بنحوٍ يؤسّس لفتح باب المعالجة الشاملة في مرحلةٍ لاحقةٍ، وهو ما حصل من خلال تحديد الأسئلة العلميّة الّتي توجب المبادئ الصالحة للاستعمال طرحها بنحوٍ منهجيٍّ تمّ بناؤه وفق تسلسلٍ يؤسّس بذاته لانبثاق عمليّة السؤال؛ الأمر الّذي جعل عمليّة السؤال نفسها تؤدّي مهمّةً إعداديّةً لعمليّة الجواب، بحيث صدق عليها القول المشهور: السؤال الصحيح نصف الجواب. أمّا إعطاء الجواب، وإكمال العلاج، وإنجاز البناء، فقد ترك لمرحلةٍ ثالثةٍ.

وإذ سعيت في هٰذه المرحلة إلى قطع نصف الطريق في عمليّتي العلاج والبناء؛ كان لا بدّ لي من الكشف خلالها عن أمرٍ في غاية الأهمّيّة، أعني الكشف عن السبب الّذي يدعونا أساسًا إلى البحث عن أجوبة هٰذه الأسئلة وصرف العناء في تعلّمها ودراستها، وترجيح تحمّل أعبائها على الراحة والسهولة الّتي يجلبها الإعراض عنها؛ الأمر الّذي أوجب الكشف عن ارتباطها بنا وبتكاملنا بعيدًا عمّا يساق ويقال تاريخيًّا حول سبب وجوب النظر والبحث في هٰذه الأمور. ولأجل أهمّيّة هٰذا الأمر، وارتباطه بالجانب العمليّ، أي جانب التحفيز والتحريك نحو الاهتمام ببحث هٰذه الأمور، كان لا

بدّ من إعادة طرح كلّ ما له ربطٌ بجعله راسخًا مستحوذًا حتّى يصير مؤثّرًا بأن يحفّز ويحرّك على الاهتمام الحقيقيّ ببحث هٰذه الأسئلة، وتحمّل عناء دراستها.

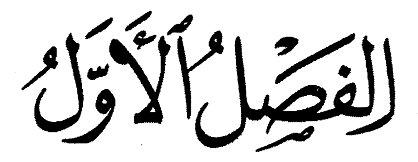
مباحث المرحلة الثانية

من البيّن ممّا تقدّم أنّنا سنركّز في مرحلتنا هٰذه على أربع نقاطٍ متسلسلةٍ؛ ولأجل ذٰلك فقد اخترت أن أعقد لكلّ نقطةٍ فصلًا خاصًّا بها؛ فكان هٰذا الكتاب مؤلّفًا من أربعة فصولٍ:

- **الفصل الأوّل** في مبادئ عمليّة السؤال، وكيفيّة نشوئها، ومعاييرها، ودور الأوّليّات العقليّة في تكوّنها، وتمييز الأسئلة الحقيقيّة عن الأسئلة الوهميّة الصوريّة، وموجبات التحرّك لطرح أيّ سؤالٍ ومعرفة جوابه.
- **الفصل الثاني:** في كيفيّة نشوء الأسئلة الحقيقيّة حول الكون ومبدئه وتدبيره، وتحديدها، ثمّ تمييزها عن الأسئلة الوهميّة الصوريّة المشهورة، مع بيان كيف كانت كذٰلك، وسبل التخلّص منها.
- **الفصل الثالث:** في كيفيّة نشوء الأسئلة الحقيقيّة حول الإنسان واستكماله، وتحديدها، ثمّ تمييزها عن الأسئلة الوهميّة الصوريّة المشهورة مع بيان كيف كانت كذٰلك.

- **الفصل الرابع**: في التحفيز على البحث عن أجوبة هٰذه الأسئلة وعلاقة البحث عنها باستكمالنا، ودرجة أهمّيّة هٰذه العلاقة.

هٰذا تمام ما أردت ذكره في المقدّمة، وفيما يلي الشروع في الفصل الأوّل.



- تمهيد في بيان غاية هذا الفصل وخطواته
- المبحث الأوّل: في مبادئ تحديد مضمون السؤال
- المبحث الثاني: في مبادئ تكوّن السؤال
- المبحث الثالث: في مبادئ إرادة السؤال والجواب

تمهيد في بيان غاية هذا الفصل وخطواته

يسعى هٰذا الفصل إلى استكشاف مبادئ عمليّة السؤال وأسبابها، بغضّ النظر عن خصوصيّة مضمونها: سواءٌ في ذٰلك الأسباب الّتي تحدّد مضمون السؤال، أي تجعل من السؤال سؤالًا ما بعينه، أو الأسباب الّتي تجعل من الفعل المعرفيّ سؤالًا وتوجب أن يتكوّن كسؤالٍ ما، أو الأسباب الموجبة لتعلّق الإرادة بطرحها، وبالبحث عن أجوبتها. وسوف يكون لمعرفتنا بهٰذه الأسباب جميعًا بالغ الأثر؛ ليس في إكمال معالجتنا للموقف الإلحاديّ والمادّيّ عمومًا فحسب، عبر تبديد كلّ محاولات تصحيحه، أو في إعادة بناء البحث عن الكون ومبدئه بنحو مضمون الصواب بعيدًا عن المشهورات والمقبولات والوهميّات والانفعاليّات، كما سيظهر في المباحث الثلاثة التالية؛ بل أيضًا في امتلاك المرء لمعيارٍ صارمٍ وفعّالٍ في التعامل النظريّ العلميّ الإنسانيّ مع أيّ سؤالٍ يواجهه. ورغم أنّ القارئ سيجد نفسه أمام مسائل معرفيّةٍ ومنطقيّةٍ قد تبدو للوهلة الأولى جافّةً وغير ذات صلةٍ بموضوعنا، إلّا أنّ تأمّلًا بسيطًا سيبدّد هٰذا الشعور والوهم؛ كما أنّ الفصول اللاحقة ستكون كفيلةً جدًّا بإبراز مدى تأثير هٰذا الفصل على موضوعنا، كما سبقت الإشارة في المقدّمة.

هٰذا، وقد بدأت الكلام في هٰذا الفصل منطلقًا من بيان الأسباب والمبادئ الخاصّة به كسؤالٍ، أي تلك الّتي تحدّد مضمونه، وما يتفرّع عن ذٰلك من تقسيمٍ للسؤال إلى نوعين أساسيّين وهما سؤال (هل) و(ما)، ثمّ انتقلت إلى الأسباب الخاصّة به كفعلٍ من أفعالنا المعرفيّة؛ ثمّ إلى أسبابه الخاصّة به كفعلٍ من أفعالنا الإراديّة. وقد تمّ ذٰلك ضمن خطواتٍ متسلسلةٍ:

أوّلها، الكشف عن أنّه لا جهل ولا شكّ ولا سؤال بلا معرفةٍ سابقةٍ، وأنّ كلّ سؤالٍ ينطلق في تحديد مضمونه من معرفةٍ مسبقةٍ، وأنّ هٰذه المعرفة المسبقة عبارةٌ عن معرفتين: معرفةٍ محدّدةٍ لموضوع السؤال ومعرفةٍ محدّدةٍ لمتعلّقه.

ثانيها، أنّ المعرفة المحدّدة لمتعلّقه تنقسم بالقسمة الأولى إلى قسمين: معرفةٍ تجعل منه سؤالًا عن النسبة إلى الوجود والصدق، وهو المسمّى بسؤال (هل) ومعرفةٍ تجعل منه سؤالًا عن الخاصّيّة والصفة، وهو المسمّى بسؤال (ما).

ثالثها، أنّ المعرفة المحدّدة لموضوع السؤال هي الّتي تلفتنا إلى المعرفة المحدّدة لمتعلّقه؛ الأمر الّذي يعني أنّ المعرفة المحدّدة لموضوع السؤال تشكّل أساسًا أوّل لنشوء عمليّة السؤال، وأنّ هٰذه المعرفة، إذا لم تكن من نوع المعارف الصالحة للاستعمال، فلا يمكن للأسئلة المتفرّعة عليها أن تكون أسئلةً علميّةً.

وبإتمام هٰذه الخطوات الثلاث سيكون لدينا علمٌ بالمعابير الّتي تجعل من السؤال سؤالًا علميًّا، متميّزًا عن السؤال الجدليّ.

رابعها، بيان أنّ أوّليّات العقل العامّة عبارةٌ عن مبادئ متقدّمةٍ على المبادئ المحدّدة لموضوع السؤال؛ لأنّها مبادئ تجعل من الفعل المعرفيّ سؤالًا؛ ولبيان هٰذا الأمر تمّ الكشف عن كيفيّة تقدّمها وتسبيبها لصيرورة الفعل المعرفيّ سؤالًا في كلا نوعي السؤال، أعني: سؤال (هل) وسؤال (ما)؛ فبيّنت كيف أنّ لكلّ واحدٍ من السؤالين ـ بغضّ النظر عن مضمونه ـ أوّليّاتٍ عقليّةً عامّةً لا يتكوّن إلّا بها، ولا يمكن لأيّ سؤالٍ لفظيٍّ أن يكون سؤالًا حقيقيًّا إلّا متى كان مضمونه متوافقًا معها وفي طولها.

وبإتمام هٰذه الخطوة سيكون لدينا علمٌ بالمعايير الّتي تجعل من السؤال اللفظيّ سؤالًا حقيقيًّا، وليس مجرّد سؤالٍ صوريٍّ لفظيٍّ، وبحسب قواعد اللغة وحسب؛ إذ في هٰذه الحال سيكون محض أمرٍ له شكل السؤال وصورته دون أن يكون كذٰلك في نفسه، أي سؤالًا بالعرض وبالتالي سؤالًا سفسطائيًّا.

خامسها، الانتقال المنطقيّ ممّا علم في الخطوات السابقة إلى تحديد موقع عمليّة السؤال في سلّم المعرفة، وذٰلك بإظهار أنّه لا سؤال إلّا عقيب استنتاجٍ تلقائيٍّ علميٍّ، وليس عقيب مبادئ تلقائيّةٍ صالحةٍ للاستعمال فقط، وبالتالي لا يمكن التشكيك بإمكان المعرفة

الاستنتاجيّة على نحوٍ صحيحٍ وعلميٍّ إلّا من خلال البناء على فعليّة قيامنا بذلك. وبالتالي يلتغي أصل السؤال عن امتلاكنا لمعيارٍ ضامنٍ لصواب التفكير وتحصيل العلم، وعن إمكان عصمة ذهننا عند تطبيقه، ويصير محض سؤالٍ صوريٍّ وسفسطائيٍّ، لا معنى له أزيد من المعاني المفردة لألفاظه.

سادسها، تحديد الأسباب الّتي تجعل من السؤال ـ أيّ سؤالٍ كان ـ سواءً في طرحه أو في الإجابة عنه، متعلّقًا لإرادتنا واختيارنا. وقد تمّ ذلك أوّلًا باستكشاف الأسباب الذاتيّة الّتي تجعلنا نريد شيئًا ما بعينه. وثانيًا بتحديد المعيار الّذي نميّز على أساسه السؤال والمعرفة الّتي تستحقّ حقيقةً أن نسعى إليها ونريدها، عن تلك الّتي ليست كذلك إلّا بحسب أحكامٍ انفعاليّةٍ مستحوذةٍ علينا. كلّ ذلك من خلال ربط سعي الإنسان إلى السؤال والمعرفة بسعيه التكوينيّ الضروريّ إلى الاستكمال تحصيلًا وحفظًا.

وبإتمام هذه الخطوة الأخيرة سيكون لدينا علمٌ بالمعايير الّتي تجعل من عمليّة السؤال والبحث عن الجواب، وبالجملة من مطلق الممارسة المعرفيّة والعلميّة ممارسةً إنسانيّةً، أي مرتبطةً بالذات مع الغاية الإنسانيّة، أي مع الكمال الأخير الّذي يتمّ به الإنسان كإنسانٍ[1].

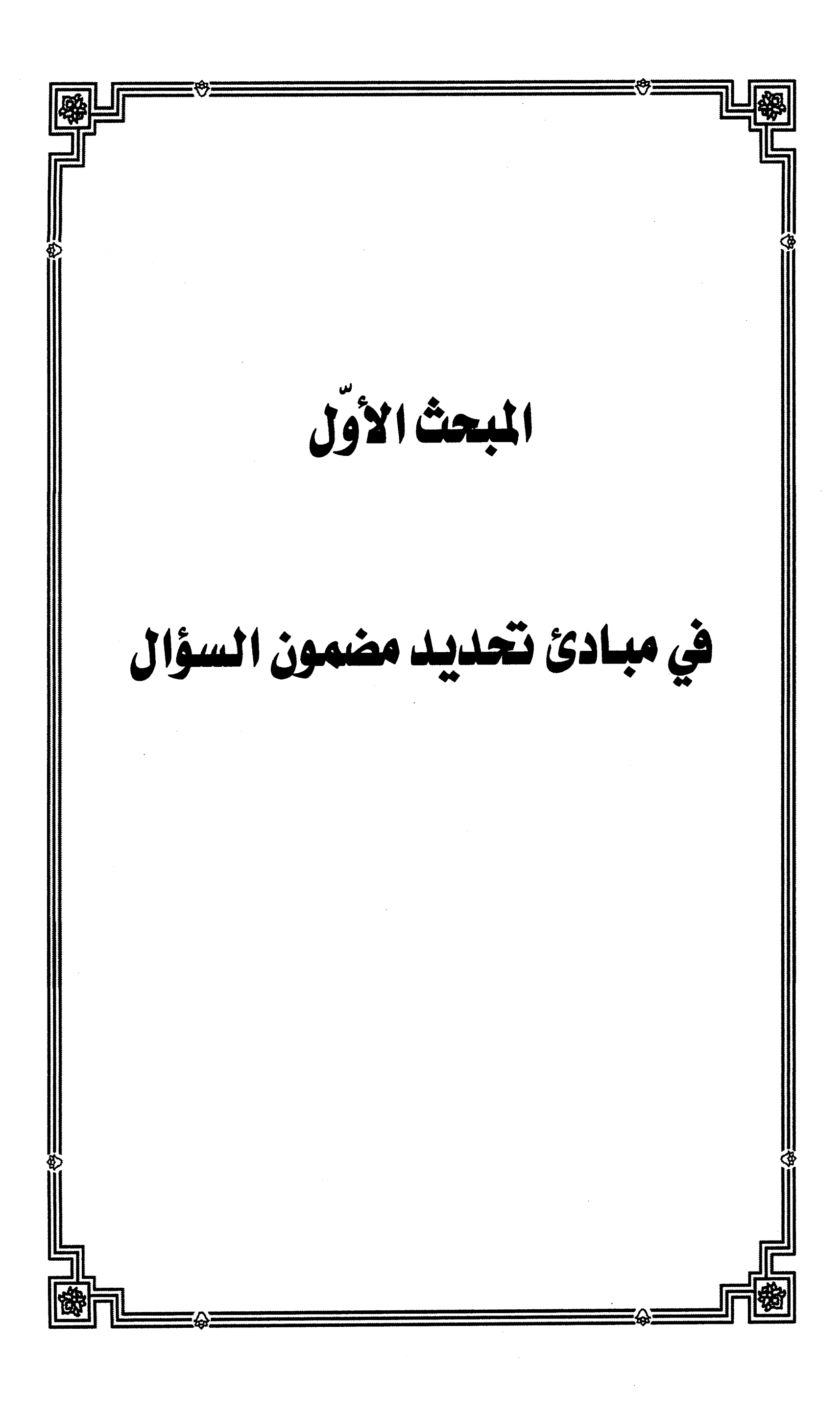
---

(1) سيأتي في المبحث الثاني من الفصل الثاني تفصيل وتوضيح ما يرتبط بالغاية

وبإتمام هٰذه الخطوات الستّ جميعًا، سنكون على استعدادٍ للبدء بتطبيقها على موضوعنا بشكلٍ موسّعٍ ومفصّلٍ خلال الفصول الثلاثة الأخرى، وفيما يلي تفصيل ذٰلك كلّه.

ومعناها وحلّ بعض التصوّرات الخاطئة حول معناها. وسيتمّ الكلام في الفصل الثالث عمّا يرتبط بالإنسان وما هو إنسانيٌّ بشكلٍ مفصّلٍ.





المبحث الأوّل

في مبادئ تحديد مضمون السؤال



1 ـ كل سؤال فمن معرفة سابقة[1]

عندما نرى أنّنا نجهل أمرًا ما، ويكون لدينا اهتمامٌ بمعرفته، فإنّنا نسأل ونطلب تحصيلها. وهٰذا الأمر البسيط المعلوم لكلّ من له حظٌّ من الإدراك والتمييز، يتضمّن أمرين اثنين:

الأمر الأوّل: أنّنا لا نسأل إلّا بعد أن نعرف عن موضوع سؤالنا أمرًا محدّدًا نتوجّه من خلاله إليه؛ إذ لو كان الشيء مجهولًا عندنا تمامًا، بحيث إنّنا لا نعلم عنه أيّ أمرٍ على الإطلاق، فلن نسأل عنه أصلًا؛ لأنّنا لا نلحظه أصلًا، فلا ندري بجهلنا به. فنحن إنّما ندرك أنّنا نجهل شيئًا ما إذا توجّهنا إليه ولاحظناه، أي أدركنا أمرًا ما عنه، ثمّ بإدراكنا له من جهة هٰذا الأمر، أمكننا أن نسأل عنه من جهة أمرٍ آخر نجد أنّنا لا نعلمه عنه. فعندما يقول لك صديقك إنّه قرأ عن الديناصور، فأنت تلتفت إلى أنّك سمعت اسمًا يدلّ على أمرٍ محدّدٍ عند غيرك، غير محدّدٍ عندك، أي تجد أنّك تجهل بما يدلّ عليه اسم

---

(1) يمكن الرجوع إلى الفصل الثالث من كتاب الحروف للفارابيّ، وأيضًا إلى بحثه في صناعة البرهان في الفصل الخامس من كتابه في المنطق، وتعليقة ابن باجة عليها، حيث يجد القارئ أمورًا كثيرةً مفيدةً تتعلّق بالسؤال ومبادئه وأنواعه تشكّل بذورًا لما قمت بطرحه هنا، وكذا الحال بالنسبة إلى الباب الثاني من التحليلات الثانية لأرسطو في فصوله الثلاثة الأولى.

الديناصور، فتسأله: وما الديناصور؟

الأمر الثاني: أنّنا لا ننتقل من معرفتنا لموضوع السؤال من جهة أمرٍ ما، إلى جهلنا له من جهة أمرٍ آخر، إلّا نتيجةً لمعرفتنا بارتباطٍ عامٍّ بين ما عرفناه به وما جهلناه عنه. ولولا هٰذه المعرفة لما أمكن لنا أن نلتفت إلى جهلنا بأيّ شيءٍ على الإطلاق. فعندما يقال لك إنّ فلانًا جاء إلى هنا، وتسأل أين هو بالضبط؟ فإنّك لم تسأل إلّا نتيجةً لمعرفتك بأنّ مجيء أحدٍ إلى المكان الّذي أنت فيه يعني أنّه في موضعٍ ما منه (أمامك أو خلفك، قريبًا أو بعيدًا) فإذا لم تجده أمامك وكنت تريد رؤيته أو تجنّب رؤيته، سألت أين هو؟ لتذهب للقائه أو لتتهرّب منه. وعندما تسأل صديقك الّذي يدرس الفيزياء، ما الذرّة؟ لم تسأل ذٰلك إلّا بعد معرفتك بأنّ الذرّة اسم شيءٍ ما محدّدٍ في نفسه، ومعرفتك[1] بأنّ كلّ شيءٍ إنّما هو ذٰلك الشيء بعينه، بصفةٍ أو صفاتٍ بعينها، بها كان هو بعينه، وبها غاير ما عداه. وبما أنّك لا تعرف الصفة والخصوصيّة الّتي بها كان الشيء ذرّةً، كنت تطلب تحديد ذٰلك فتسأل: ما الذرّة؟

---

(1) هٰذه المعرفة من أوضح المعارف وأجلاها إلى الحدّ الّذي يستغرب التصريح بها، فكلّ شيءٍ عبارةٌ عن خصوصيّةٍ أو مجموعة خصوصيّاتٍ، والأشياء تتعدّد وتتغاير بخصوصيّاتها، فالذهب غير الفضّة بخصوصيّةٍ وطبيعةٍ بها كان ذاك ذهبًا وهٰذه فضّةً، وكذا الحمرة غير الخضرة والنبات غير الحجر والصعود غير الهبوط بخصوصيّةٍ بها كان كلّ واحدٍ منها ذٰلك الشيء بعينه وبها كان غير ما عداه.

2. المعرفة السابقة نوعان

إنّ ما تقدّم يظهر لنا بوضوحٍ كيف أنّ عمليّة السؤال إنّما تتشكّل نتيجةً لمعرفةٍ سابقةٍ، وإنّنا لا نحدّد ما نجهله إلّا انطلاقًا من نوعين من المعرفة:

النوع الأوّل: معرفةٌ خاصّةٌ بالموضوع الّذي نسأل عنه، بحيث نتصوّره ونتوجّه إليه بخصوصه من خلالها.

النوع الثاني: معرفةٌ عامّةٌ موضوعها أعمّ من الموضوع الّذي تصوّرناه، نحكم فيها بعلاقةٍ وارتباطٍ بينه وبين أمرٍ عامٍّ آخر، بحيث يلفتنا ذٰلك إلى ما نجهله عن الموضوع الخاصّ الّذي تصوّرناه، ويقودنا إلى تحديد ما نسأل عنه، أي إلى متعلّق السؤال.

وهٰذا يعني: أنّ المعرفة الأولى ـ أي المعرفة الخاصّة بالموضوع ـ هي الّتي تجعلنا نلتفت إلى المعرفة العامّة الّتي ينطبق موضوعها عليه. والتفاتنا إلى المعرفة العامّة الّتي ينطبق موضوعها عليه، هو الّذي يلفتنا إلى ما نجهله عنه. وإليك بعض الأمثلة على ذٰلك.

عندما تسأل مثلًا: هل الكون محدودٌ أو لا حدّ له؟ فأنت تنطلق أوّلًا من معرفتك بما نسمّيه بالكون، كأمرٍ حاوٍ لكلّ الموجودات، وممتدًّا وواسعًا إلى حيث لا يمكنك أن ترى حدًّا له؛ الأمر الّذي يجعلك تتوجّه إليه بعينه، أي بوصفه أمرًا حاويًا لكلّ الموجودات، وإلى الأمر العامّ المتضمّن فيه، أي أنّه ممتدٌّ. وإذا توجّهت إلى أنّه ممتدٌّ،

أمكنك أن تتوجّه إلى ما تجده عندك من أحكامٍ عن الممتدّ على العموم، فأنت ترى حولك ممتدّاتٍ محدودةً لها مقدارٌ معيّنٌ، وتتخيّلها كذٰلك، كما أنّك تجد قدرتك على عدم تخيّل حدٍّ ونهايةٍ لأيّ ممتدٍّ تتخيّله: فتتخيل خطًّا ممتدًّا دون أن تجعل لامتداده حدًّا، كما تجد نفسك قادرًا على جعل الخطّ بأيّ حدٍّ ومقدارٍ تريد؛ وإذا كنت ممّن لا يميّز بين إمكان التخيّل وإمكان الشيء في نفسه، فمن الممكن أن تجد نفسك أمام حكمٍ عامٍّ على الممتدّ على العموم، وهو أنّه قد يكون محدودًا ومقدّرًا، وقد يكون بلا حدٍّ ولا مقدارٍ وبالتالي لا نهاية له. وهٰذا يعني أنّك ستجد نفسك لا محالة متصوّرًا للكون وملتفتًا إلى امتداده، وبالتالي ملاحظًا لإمكان عدم محدوديّته، ثمّ لجهلك بذٰلك، فتسأل: هل الكون محدودٌ ومتناهٍ أو لا حدّ له ولا نهاية؟ فمعرفتك الخاصّة بالكون، هي الّتي جعلتك تتوجّه إلى المعرفة العامّة عنه وهو أنّه ممتدٌّ. والحكم الّذي تعتقده عن الممتدّ ـ وهو أنّه قد يكون له حدٌّ، وقد لا يكون كذٰلك ـ هو الّذي جعلك ترى نفسك تجهل ما إذا كان الكون محدودًا أو لا. ولولا اعتقادك بإمكان أن يوجد ممتدٌّ غير محدودٍ، لما كان تصوّرك للكون كممتدٍّ موجبًا لجهلك بما إذا كان محدودًا أو لا، بل إذا كنت تعلم بضرورة تناهي كلّ ممتدٍّ، لما أمكن لك أن تسأل سؤالًا كهٰذا عن الكون.

وكذا الحال عندما تقرأ في كتابٍ لفظ الديناصور، فتسأل قائلًا ما الديناصور؟ فقد تنطلق من معرفتك بالديناصور كلفظٍ بحروفٍ

مخصوصةٍ وترتيبٍ مخصوصٍ وجدته في كتابٍ يضع لا محالة ألفاظًا دالّةً على معنًى. وفي هٰذه الحال تكون لديك معرفةٌ خاصّةٌ بموضوعٍ محدّدٍ، متضمّنةٌ لمعرفةٍ عامّةٍ وهي أنّه لفظٌ له معنًى، وبما أنّك لا تجد لديك أيّ معرفةٍ بمعناه، أي تجد جهلك بمعناه، تسأل ما الديناصور، أي ما المعنى المعيّن الّذي يدلّ عليه لفظ الديناصور، وبه يكون لفظًا مستعملًا. وقد تنطلق من معرفتك بأنّه اسم موجودٍ من الموجودات له خصوصيّةٌ وصفةٌ محدّدةٌ، بها كان موجودًا محدّدًا، فتكون ملتفتًا إلى أمرٍ عامٍّ آخر، فتجد جهلك بتلك الخصوصيّة والصفة، فتسأل ما الديناصور؟ أي ما الصفة والخصوصيّة الّتي بها يوجد ويكون موجودًا محدّدًا اعتدنا أن نسميه ديناصور. وكذا الحال إذا انطلقت من معرفتك بأنّه جسمٌ بشكلٍ ما، أو في مكانٍ ما، فإنّك تلتفت إلى معانٍ عامّةٍ أخرى تعلم عنها أمورًا أخرى تجد جهلك بصفتها بالنسبة إلى الموضوع، فتسأل ما شكله؟ أو كيف هو؟ وما مكانه أو أين هو؟ وهٰكذا.

إنّ ملاحظة ما تقدّم، تظهر لنا أنّ للسؤال مبادئ لا يمكنه أن يوجد بدونها، وقد تبيّن أنّها تنقسم إلى قسمين: مبادئ تحدّد موضوع السؤال ومبادئ تحدّد متعلّق السؤال. ولننظر فيما يلي في تفاصيل كلٍّ منهما لنرى إلى أين يقودنا ذٰلك.

3. مبادئ تحديد موضوع السؤال

قد عرفت أنّ من مبادئ السؤال مبادئ تحدّد لنا موضوعه؛ إذ لا بد لنا ـ حتّى نكون متوجّهين إلى أمرٍ ما بخصوصه كموضوع سؤالٍ ـ أن يكون معلومًا عندنا بأمرٍ يخصّه بعينه؛ إذ لو اكتفينا باستحضار أمرٍ عامٍّ، فلن نكون متوجّهين إلّا إلى ذٰلك الأمر العامّ، وبالتالي لن يكون ذٰلك الشيء الخاصّ موضوعًا للسؤال، بل شيئًا آخر أعمّ منه، ولٰكن دون أن نكون ملتفتين حينها إلى أنّ هناك أمرين أحدهما عامٌّ والآخر خاصٌّ. وعليه، إذا كان لا بدّ في الموضوع أن يكون معلومًا عندنا بأمرٍ يخصّه، وإلّا لم يكن موضوعًا بنفسه، فهٰذا يعني أنّه لا بدّ أن يكون هٰذا الأمر الّذي يخصّه مرتبطًا به بالذات؛ لأنّ ما لا يرتبط بالشيء بالذات لا يعبّر عن ذٰلك الشيء بالذات، بل إن كان، فبالعرض.

والآن، إذا كان تصوّر موضوعٍ ما يستلزم بالضرورة أن نكون متوجّهين إليه بما يخصّه ويعينه بالذات، وإلّا لم نكن متوجّهين إليه، فهٰذا يعني بالضرورة أنّه يستلزم أيضًا أن يكون توجّهنا إليه ـ من خلال هٰذا الأمر الّذي يخصّه ـ متضمّنًا لأمرٍ عامٍّ متقدّمٍ على هٰذا الخاصّ، وإلّا لن يكون موضوعًا عندنا لأيّ سؤالٍ أصلًا؛ لامتناع أن نلتفت إلى جهلنا بأيّ شيءٍ ما لم يكن عندنا علمٌ بأمرٍ عامٍّ، بل سنكون عالمين بذٰلك الأمر فقط؛ هٰذا فضلًا عن أنّه لن يكون لدينا

علمٌ بأنّ ذٰلك الأمر خاصٌّ به؛ لأنّ الخاصّ لا يُعلم أنّه خاصٌّ إلّا بالنسبة إلى عامٍّ. وبما أنّ تصوّرنا له كموضوع سؤالٍ من خلال أمرٍ يخصّه يحتم تضمّنه أمرًا عامًّا، فإنّ علمنا بأنّ ذٰلك الأمر الخاصّ خاصٌّ به بالذات يستلزم بالضرورة أن يكون متضمّنًا بالفعل لملاحظة كلّ الأمور العامّة المتقدّمة عليه والمتضمَّنة فيه؛ وذٰلك لأنّ الأمر الخاصّ نفسه عبارةٌ عمّا يوجد لتلك الأمور العامّة المتسلسلة طوليًّا، وهو لا يكون بالذات إلّا بأن يكون العامّ المتقدّم متضمَّنًا في ذاته، ولا يعلم بالفعل أنّه بالذات إلّا بأن يعلم بالفعل ذٰلك العامّ المتضمّن فيه، وإلّا صار حاله حال الخاصّ بالعرض والاتّفاق، أي الّذي لا يعلم أنّه خاصٌّ به بعينه.

وإليكَ مثالًا على ذٰلك، فلاحظ معي تصوّرنا للخمسة مثلًا، فإنّنا قد نتصوّرها برمزها المتعاهَد عليه في اللغة، أو بأنّها أصابع اليد الواحدة كما يحصل مع الأطفال في بداية تعلّمهم؛ فأصابع اليد خمسةٌ ولٰكنّ الخمسة ليست بذاتها أصابع اليد، وبالتالي إذا تصوّرت الخمسة من خلالها فلن يكون تصوّرك للخمسة تصوّرًا لها بذاتها بل بالعرض. أمّا إذا أردت أن تتصوّر الخمسة بأمرٍ يخصّها، ولم تقتصر على رمزها أيّ الرقم، فلن يمكنك ذٰلك إلّا في طول المعاني العامّة المتضمّنة في تصوّرها بخصوصها، أعني أنّها مقدارٌ عدديٌّ يجمع واحدًا تلو آخر بشكلٍ متكرّرٍ، إمّا بنحوٍ متساوٍ مثل الاثنين والأربعة، أو بدون تساوٍ مثل الثلاثة الّتي هي أوّل الأعداد الّتي

تتكرّر فيها الوحدة بدون تساوٍ، والخمسة الّتي هي ثاني الأعداد الّتي هي كذٰلك، فتدرك الخمسة لا بلفظها أو رمزها فحسب، بل بأمرٍ يخصّها بالذات، وبالتالي بنحوٍ متضمّنٍ للأمور العامّة المتقدّمة بالذات عليه.

هٰذا مضافًا إلى أنّه إذا صار حال الشيء في مقام الملاحظة حال الأمر الّذي بالعرض ـ بأن لم نتوجّه إليه إلّا من جهة أمرٍ يوجد له بالعرض ـ كان له في مقام الحكم حال الأمر الّذي بالعرض؛ وبالتالي أمكن أن يوصف بمقابلات تلك الأمور المتضمّنة فيه، ومقابلات صفاتها ومقتضياتها، فيسند إليه ما يمتنع أن يكون له، ويكون الإسناد كاذبًا بالضرورة: مثل أن توصف الخمسة بأنّها مؤلّفةٌ من لحمٍ وعظمٍ وأظافر طالما أنّنا تصوّرناها فقط بما هي أصابع اليد؛ فلا يكون تصوّرنا للموضوع من خلالها تصوّرًا حقيقيًّا، وإن كنّا نقدر في مقام الملاحظة والفعل الذهنيّ على تصوّره كذٰلك؛ ممّا يعني أنّ الموضوع المفروض لا يعود موضوعًا للسؤال بالذات بل بالعرض، وباللفظ فقط.

وبالجملة، يتبيّن ممّا تقدّم أنّ هناك ثلاثة شروطٍ ضروريّةٍ لا يمكن بدونها لأيّ شيءٍ أن يكون موضوعَ سؤالٍ حقيقةً وبالشكل الصحيح، وهي:

الأوّل: أن نكون متصوّرين له بأمرٍ يخصّه بالذات.

الثاني: أن يكون تصوّرنا له متضمّنًا بالفعل لملاحظة ما نعلمه من أمورٍ عامّةٍ متقدّمةٍ بالذات على ذٰلك الأمر الخاصّ.

الثالث: أن نستحضر بالفعل جميع ما نعلمه من أمورٍ عامّةٍ متضمّنةٍ، بالتسلسل الّذي لها فيما بينها[1].

فتوفّر هٰذه الأمور الثلاثة يضمن لنا أن يكون ما جعلناه موضوعًا في السؤال موضوعًا بذاته للسؤال لا بالعرض؛ والإخلال بها كلًّا أو بعضًا يعني أنّ المعرفة بجواب السؤال لن تكون معرفةً بالذات بما فرض موضوعًا، فلا تكون معرفةً مضمونة الصواب. وهٰذا يعني أنّ الإخلال بهٰذه الأمور يوجب لا محالة خروج السؤال عن كونه سؤالًا علميًّا؛ لأنّه لا يتوفّر على الشروط الّتي تضمن جعل المعرفة بجوابه معرفةً علميّةً بموضوعه.

ومن هنا، يمكن القول: **كما** كان اقتصارنا في العلوم على تصوّر اللفظ المستعمل في اللغة دون الاستحضار التفصيليّ الفعليّ للمعنى، لا يكون تصوّرًا للموضوع بالذات بل بالعرض - إلّا إذا كنّا نسأل عن المعنى اللغويّ، وكان الموضوع بالذات هو اللفظ كما هو الحال في السؤال اللغويّ - **فكذٰلك** الاقتصار على ضمّ معنًى عامٍّ إلى اللفظ المتصوّر دون تصوّر الأمر الّذي يخصّه بالذات، لن يكون تصوّرًا

---

(1) لاحظ كيف أنّ الأمر الأوّل متضمّنٌ لكلا الأمرين السابقين، وهما مستخرجان منه كما تبيّن في عرض ما يدل على ضرورة هٰذه الأمور الثلاثة.

بالذات للموضوع الّذي يراد الدلالة به عليه. ومثله أيضًا الاتّكال على المقدار الأسهل والأسرع حضورًا في ظرفٍ ما، دون استقصاء جميع ما نعلمه ممّا له دخلٌ في جعل تصوّرنا لذلك الموضوع تصوّرًا له بالذات، ومن حيث إنّه كذلك. ومثله تمامًا اقتصارنا على ما يتبادر إلى الذهن من أمورٍ مأنوسةٍ مع اللفظ أو مقترنةٍ بالموضوع بحسب العادة أو في الخيال، أو بتأثير انفعالٍ نزوعيٍّ، دون أن نعرف إن كان المتبادر خاصًّا به بالذات أو بحسب أنسنا وعادتنا وحال خيالنا ونزوعنا نحن، أي بالعرض؛ فيكون الاعتماد عليه اعتمادًا على حكمٍ تلقائيٍّ غير صالحٍ للاستعمال.

فهٰذه كلّها نماذج تخرج السؤال عن كونه سؤالًا علميًّا، وتجعل منه يبدو وكأنه كذٰلك دون أن يكون كذٰلك حقيقةً. وهٰذا يعني أنّ الفحص والتدقيق والاستقصاء في البحث العلميّ يبدأ من مرحلة تصوّر الموضوع وتعيين المبادئ المحدّدة لموضوع السؤال، وليس فحسب في مقام البحث عن الجواب. وسيأتي الكلام عن مقوّمات السؤال العلميّ بعد الانتهاء من مبادئ تحديد متعلّق السؤال.

4. مبادئ تحديد متعلق السؤال

قد عرفت أنّ المعرفة الّتي تحدّد متعلّق السؤال، هي المعرفة العامّة الّتي بانضمامها إلى المعرفة الخاصّة بأمرٍ ما، يحصل عندنا التفاتٌ إلى ما نجهله عنه، فيصير موضوعًا عندنا للسؤال عنه.

وموضوع هٰذه المعرفة هو الأمر العامّ الّذي لفتنا إليه إدراكنا لموضوع السؤال، حيث تصوّرناه ضمن تصوّرنا له. وحيث إنّنا تصوّرناه ونحن نعلم عنه أنّه عامٌّ، فهٰذا يعني أنّنا لا نعلم شموله وانطباقه على موضوع السؤال وحسب، بل نعلم أيضًا أو نرى أنّه يمكن أن يكون بنسبٍ أو صفاتٍ مختلفةٍ؛ إذ لو لم نكن نعلم عنه هٰذا أيضًا لما أمكن لنا أن نلتفت إلى جهلنا بشيءٍ أصلًا، بل كنّا لنعلم فقط بأنّه يوجد له الأمر الآخر لا أكثر.

وبما أنّنا نعلم أو نرى أنّه يمكن أن يكون بنسبٍ أو صفاتٍ مختلفةٍ، كان ذٰلك مبدأ التفاتنا إلى جهلنا بالنسبة أو الصفة. أمّا الجهل بالنسبة فينشأ من كوننا نعلم أو نرى أنّ العامّ مردّدٌ بين الإيجاب والسلب لصفةٍ محدّدةٍ؛ ولذٰلك كنّا نطلب تعيين نسبة تلك الصفة المحدّدة، أي تعيين الإيجاب أو السلب، فالكون ممتدٌّ، والممتدّ ـ كما يبدو لنا وفقًا لقدرتنا الخياليّة ـ إمّا محدودٌ متناهٍ أو لا حدّ له ولا نهاية، وبما أنّنا نجهل النسبة الّتي بين الكون – كممتدٍّ ـ والتناهي، فنسأل هل الكون محدودٌ متناهٍ أو ليس له نهايةٌ.

أمّا الجهل بصفة العامّ فينشأ من تردّد العامّ نفسه بين صفاتٍ لا تجتمع معًا فيه ولا ترتفع معًا عنه، أي ينقسم إليها بالذات ويوجد بواحدٍ منها بعينه بالضرورة؛ فنحن نعلم أنّ للعامّ نسبةً إلى واحدٍ من أمورٍ متعدّدةٍ، كالزهرة الّتي نرى أنّ لها لونًا ما لا محالة، ونعلم أنّ

الألوان متضادّةٌ، فنجد أنفسنا عالمين بأنّ الزهرة ملوّنةٌ لا محالة بلونٍ من الألوان، ومع ذٰلك نجد أنّنا فاقدون لتعيينه؛ ولذٰلك نسأل عنه، أي نطلب تحديد صفة لون الزهرة، ونقول ما لونها أو أيُّ لونٍ لها، وغير ذٰلك من تعابير. وإذا كان كذٰلك، فهٰذا يعني أنّ المعرفة المحدّدة لمتعلّق السؤال على نوعين:

النوع الأوّل: معرفةٌ بصفةٍ محدّدةٍ، مردّدة النسبة إلى العامّ بين الإيجاب والسلب؛ فيكون العامّ معلومًا في الخاصّ من جهةٍ ومجهولًا من أخرى، أمّا جهة العلم[1]، فهي الصفة أو الصفات الّتي تنتسب إليه بالإيجاب أو السلب، وأمّا جهة الجهل فهي النسبة المعيّنة، أي الإيجاب أو السلب لتلك الصفة. وبما أنّ طرفي النسبة محدّدان (أعني العامّ والصفة)، فإنّ المجهول حينها ليس إلّا تعيين النسبة مع الموضوع، أي تعيين الإيجاب أو السلب.

فعندما تسمع باسم الخلاء، أو تجد نفسك تتخيّل مكانًا خاليًا من كلّ شيءٍ، فإنّك تعلم بأنّ الخلاء أمرٌ ما متخيّلٌ، وتعلم بأنّ أيّ أمرٍ تتخيّله، فإنّه إمّا تخيّلٌ لموجودٍ ما أو لا، وبالتالي تعلم بأنّ الخلاء إمّا أن يكون موجودًا ما من الموجودات وإمّا ألّا يكون كذٰلك، وبما أنّك تجد نفسك تفتقد تعيين إحدى النسبتين ـ الإيجاب أو السلب ـ إلى المتخيّل عندك والمسمّى خلاءً، أي تجهل إن كان تخيّلًا لموجودٍ ما أو

---

(1) زيادةٌ على العلم باتّصاف الخاصّ بالعامّ، وتردّد النسبة لا محالة بين الإيجاب والسلب.

لا، فإنّك تسأل حينها: هل الخلاء موجودٌ ما أو ليس بموجودٍ ما؛ فطرفا النسبة محدّدان والنسبة مجهولةٌ، وبها يتعلّق السؤال. وهٰكذا في سائر الموارد.

النوع الثاني: وهو على عكس الأوّل، فالنسبة هنا معلومةٌ ومحدّدةٌ، بينما الصفة مجهولةٌ وغير محدّدةٍ، أي أنّ العامّ الّذي توجّهنا إليه ضمن تصوّرنا للأمر الخاصّ معلومٌ عندنا مثلًا أنّه لا محالة موصوفٌ بصفةٍ ما، ولٰكنّنا لا نعلمها بالتحديد؛ فعند ذٰلك نسأل عن تحديدها، أي نسأل عن تعيين طرف الاتّصاف لا عمّا إذا كان هناك اتّصافٌ أو لا. وكذا الحال مع عدم الاتّصاف والنسبة السالبة.

فأنت تعلم مثلًا أنّ كلّ موجودٍ يكون بصفةٍ وخصوصيّةٍ محدّدةٍ، أو تعلم بأنّ للجسم مقدارًا ما محدّدًا، وطولًا ما وعرضًا وارتفاعًا ما محدّدًا، أو تعلم أنّ له وزنًا ما، أو أنّ له شكلًا أو مكانًا أو زمانًا ما محدّدًا، أو تعلم أنّه يتكوّن من شيءٍ أو بشيءٍ ما أو في شيءٍ ما أو بخصوصيّةٍ ما، أو لأجل شيءٍ ما بعينه؛ فإذا ما وجدت نفسك لا تعرف خصوصيّة وصفة ذٰلك الشيء العامّ المنطبق على الموضوع، وتعلم وجوده له، أي لم تعرف صفة وخصوصيّة الشكل أو المكان أو الحجم أو السبب أو الزمان المعيّن الّذي تعلم أنّه موجودٌ للموضوع؛ كنت حينها تنتقل لتسأل وتطلب تعيينها، فتقول: ما الضوء؟ أو ما الديناصور؟ ما طوله؟ ما حجمه؟ ما وزنه؟ ما شكله؟ ما لونه؟ ما

مكانه؟ ما هو الوقت أو الزمان الّذي تشكّل وتكوّن فيه؟ ما سببه؟ ما غايته؟ ما مادّته؟ وهٰكذا[1].

هٰذا، وقد يجتمع عندنا أن نعلم بالعامّ، وبعدّة أوصافٍ محدّدةٍ

(1) لا فرق بين قولك ما مكانه وقولك أين هو، ولا بين قولك ما زمانه وبين قولك متى هو، ولا بين قولك ما شكله وقولك كيف هو، ولا بين قولك ما مقداره وقولك كم هو، ولا بين قولك ما سبب هٰذا الأمر وقولك لم هٰذا الأمر، ولا بين قولك ما مادّته الّتي صنع منها وقولك ممّ صُنع، وقولك ما غاية صنعه وقولك لماذا أو لأجل ماذا صنع. فكلّ واحدٍ من هٰذه الألفاظ مخصّصٌ في اللغة للسؤال عن صفاتٍ من جنسٍ خاصٍّ نعلم أنّه موجودٌ للأشياء، فأين لمعرفة صفة المكان، ومتى لمعرفة صفة الزمان، وكم لمعرفة صفة المقدار، سواءٌ كان المقدار عددًا أو امتدادًا، وكيف للسؤال عن صفة الأحوالِ مثل اللون والشكل وغير ذٰلك، ولم للسؤال عن صفة السبب عمومًا، ومِمّ للسؤال عن مادّة الفعل أو فاعله، ولأجل ماذا للسؤال عن الغاية وهٰكذا. فهٰذه الألفاظ تسهّل عمليّة التعبير ليس أكثر، وإلّا فجوهرها جميعًا أنّها السؤال عن صفة وخصوصيّة الأمر الّذي نعلم أنّه منتسبٍ إلى الشيء بنسبةٍ ما، وكلامنا منصبٌّ على المعنى لا على اللفظ أو التعبير الّذي يختلف من لغةٍ إلى أخرى ومن زمنٍ إلى آخر. وكذٰلك الحال إذا لاحظنا المعنى العامّ كشيءٍ مبهمٍ مردّدٍ بين صفاتٍ لا نلحظها تفصيلًا، فإنّنا في هٰذه الحال قد نستعمل بدل (ما) (أي) فنقول في أيّ مكانٍ هو؟ في أيّ زمانٍ كان أو سيكون؟ أيّ شيءٍ سبّب هٰذا؟ وأيّ غايةٍ هي غاية هٰذا الأمر؟ وأيّ مادّةٍ تلك الّتي صنع منها هٰذا الشيء؟ ففي جميع هٰذه الأحوال يكون السؤال عن الصفة والخصوصيّة الّتي عليها ذٰلك الأمر الّذي نعلم نسبته إلى الموضوع. وكلامنا ليس في كيفيّة التعبير اللفظيّ، فهٰذا شأن اللغة، وإنّما كلامنا في النسبة المعنويّة والعلاقة القائمة بين المعاني بما هي معقولاتٌ عن الموجودات، بغضّ النظر عن خصوصيّات اللغات واختلافاتها، وعن الجهات العرضيّة الّتي قد تلحظ من خلالها.

ومحصورةٍ، ولٰكن متقابلةٍ ويتعيّن له أحدها بالضرورة، فينضاف إلى العلم بالأوصاف العلم بضرورة عدم اجتماعها واتّصاف العامّ بأحدها لا محالة اتّصافًا ضروريًّا، دون أن يتحدّد عندنا أيّها بعينه الوصف الّذي يوصف به العامّ في هٰذا الموضوع بالضرورة. وفي هٰذه الحال، ولأجل أنّ الأوصاف المتعدّدة، المعلوم كلّ منها بعينه، يمكن لها أن تلحظ تارةً تفصيلًا وتارةً وإجمالًا، فإنّها إذا لوحظت تفصيلًا، أيّ كلّ واحدٍ منها بعينه، فإنّ المجهول بالفعل حينها هو النسبة لا غير؛ فيكون السؤال عن تعين الإيجاب أو السلب، أمّا إذا لوحظت الأوصاف إجمالًا، واستحضرنا حينها ما نعلمه عن العامّ، وهو أنّه لا محالة واجدٌ لصفةٍ ما محدّدةٍ في نفسها، فهٰذا يعني أنّ المجهول هنا بالفعل هو تعيين الوصف وطرف النسبة لا النسبة عينها.

مثال ذٰلك في المثلّث، فعندما ترى مثلّثًا بعينه مثلًا، مثل هٰذا المثلّث المرسوم على الورقة، فأنت تعلم ضمن معرفتك الخاصّة هٰذه بأمرٍ عامٍّ وهو المثلّث، وتعلم عن هٰذا العامّ أنّه لا يخلو من أن يكون بواحدٍ من ثلاث صفاتٍ، أي إمّا أن يكون متساوي الأضلاع أو مختلفها أو متساويها، وبالتالي أنت تعلم من جهةٍ بصفاتٍ محدّدةٍ، وتعلم من جهةٍ أخرى أنّ العامّ لا يخلو عن أحدها، وأنّها لا تكون معًا؛ وفي هٰذه الحال، إذا لاحظنا كلّ واحدٍ منها في نفسه على حدةٍ بالنسبة إلى ذٰلك المثلّث الّذي رأيناه، فإنّا نسأل عن نسبة كلّ واحدٍ من تلك الصفات على حِدةٍ إليه، أي هل هٰذا المثلّث متساوي

الأضلاع أو لا؟ وهٰكذا بالنسبة إلى البواقي. أمّا إذا لاحظنا معرفتنا بأنّ المثلّث يكون لا محالة بصفةٍ ما من جهة أضلاعه، أو أنّه على ثلاثة أنواعٍ، أي لاحظنا تلك الصفات بإجمال ـ أي من جهة عامٍّ آخر وهو نسبة الأضلاع أو النوع ـ فإنّ المجهول هنا بالفعل ليس النسبة بل طرفها، أي صفة أضلاع المثلّث، أو نوعه، فنسأل ما نوع هٰذا المثلّث؟ أو ما حال أضلاع هٰذا المثلّث؟ أو من أيّ نوعٍ هٰذا المثلّث؟ أو أيّ مثلّثٍ هو هٰذا المثلّث؟ دون أن نسأل عن نسبة كلّ واحدٍ من تلك الأنواع بعينه تفصيلًا إلى المثلّث. وكذا الحال في كلّ موردٍ من هٰذا القبيل بلا فرقٍ.

5. السؤال إما سؤال هل أو سؤال ما

إنّ ملاحظة ما تقدّم تظهر لنا بوضوحٍ أنّ المعرفة المحدّدة لمتعلّق السؤال، تارةً تكون كذٰلك بأن تلفتنا إلى جهلنا بأصل النسبة، وتارةً بأن تلفتنا إلى جهلنا بصفة الأمر الّذي نعلم نسبته إلى الموضوع وخصوصيّته. فإذا جهلنا بأصل نسبته سألنا بـ (هل) أو بما يقوم مقامها في اللغة، وإذا جهلنا بصفة المنتسب سألنا بـ (ما) أو بما يقوم مقامها في اللغة.

أمّا في سؤال (هل)، فسواءٌ كان لدينا أمرٌ مفردٌ مثل الخلاء أو الإلٰه، أو نسبةً بين أمرين مثل أنّ المثلّث متساوي الأضلاع، أو الكتاب على الطاولة، أو أنّ العقاب لأجل التهديد أو أنّ السكّين من

حديدٍ، أو أنّ الأولاد كسروا زجاج النافذة؛ ففي جميع الأحوال أنت تجهل بأصل النسبة وتسأل سؤالًا بـ (هل) عن ذٰلك، فتقول هل الخلاء موجودٌ ما أو لا؟ وهل الإله موجودٌ ما أو لا؟ وهل المثلّث متساوي الأضلاع؟ وهل الكتاب على الطاولة؟ وهل العقاب لأجل التهديد؟ وهل السكّين من حديدٍ؟ وهل الأولاد هم الّذين كسروا زجاج النافذة؟ فجوهر هٰذه الأسئلة كلّها واحدٌ، وهو السؤال عن النسبة: إمّا نسبة الأمر المفرد المتصوّر إلى الموجودات وكونه موجودًا ما منها بالفعل أو بالقوّة والإمكان، أو مجرّد لفظٍ أو تخيّلٍ ذهنيٍّ محضٍ؛ وإمّا نسبة موجودٍ إلى موجودٍ إيجابًا أو سلبًا، وهٰذه إمّا على نحوٍ صرفٍ بمعزلٍ عن طبيعة النسبة وخصوصيّتها، وإمّا كنسبةٍ محدّدة الخصوصيّة مثل أنّه منه أو فيه أو به أو لأجله أو معه أو غير ذٰلك، أو أنّه ليس كذٰلك.

أمّا في سؤال (ما)، فسواءٌ كان الّذي تجهل صفته وخصوصيّته عبارةً عن أمرٍ مفردٍ علمت نسبته إلى الموجودات، ولو كلفظٍ أو أمرٍ متخيّلٍ، مثل المثلّث أو الخلاء أو الذرّة أو الديناصور أو الحركة البراونيّة أو الجاذبيّة، أو كان عبارةً عن أمرٍ علمت نسبته بنحوٍ خاصٍّ ومحدّدٍ إلى شيءٍ ما آخر، مثل القماش الّذي صنع منه الثوب، أو الغاية الّتي لأجلها توضع الحدود بين الدول، أو المكان الّذي تتواجد فيه البطاريق، أو الزمان الّذي عاشت فيه الديناصورات أو الكتب الّتي اشتراها صديقك، أو الشيء الّذي

كسر زجاج النافذة؛ فإنّك في جميع هٰذه الأحوال تجهل صفة وخصوصيّة شيءٍ منتسبٍ بنسبةٍ خاصّةٍ إلى الموضوع، معلومةٍ عندك، وتسأل بـ (ما) عنه، سواءٌ استعملت لفظ (ما) مباشرةً، أو أيّ لفظٍ يقوم مقامها ويسهّل عمليّة التعبير أو اعتدت على استعماله في لغتك؛ فتسأل ما المثلّث؟ وما الجاذبيّة؟ وممّ صنع الثوب، أو ما المادّة الّتي صنع منها؟ ولماذا وضعت الدول الحدود فيما بينها، أو لأجل ماذا أو ما الغاية الّتي جعلتهم يضعون الحدود؟ وما المكان الّذي تتواجد فيه البطاريق أو أين؟ وما الزمان الّذي عاشت فيه الديناصورات أو متى؟ وما الّذي كسر زجاج النافذة أو مَن أو بماذا؟ وما الكتب الّتي اشتريتها بالأمس؟ فجوهر هٰذه الأسئلة كلّها واحدٌ، وهو السؤال عن خصوصيّة ما علمنا نسبته بنحوٍ مخصوصٍ: إما نسبة الموضوع نفسه إلى الموجودات، أي أنّه موجودٌ ما من الموجودات، ولو كلفظٍ ما مستعملٍ في اللغة، فنسأل حينها عن خصوصيّته الّتي بها كان ذٰلك الموجود المحدّد بعينه أو ذٰلك اللفظ المستعمل بعينه؛ وإمّا نسبة أمرٍ آخر إلى الموضوع، فنسأل عن خصوصيّته الّتي بها كان بعينه ذٰلك المنتسب المحدّد إلى الموضوع.

وبالجملة، إنّ أيّ سؤالٍ نقوم به لا يخلو من أن يكون بأحد نوعين رئيسيّين وهما: السؤل بـ (هل)، والسؤال بـ (ما)، أمّا الأوّل فهو السؤال عن النسبة، وأمّا الثاني فهو السؤال عن صفة الموضوع نفسه وخصوصيّته، بما هو منتسبٌ إلى الموجودات، أو عن صفة

وخصوصيّة أمرٍ آخر منسوبٍ إليه بنسبةٍ محدّدةٍ. ومن البيّن ممّا تقدّم أنّ المبدأ الخاصّ بسؤال (هل) هو النوع الأوّل من المعرفة العامّة المحدّدة لمتعلّق السؤال، أي المعرفة بصفةٍ محدّدةٍ عندنا، ولٰكن مردّدة النسبة إلى العامّ بما هو مدرَكٌ ضمنًا في تصوّرنا للموضوع، ومن حيث إنّه كذٰلك. أمّا المبدأ الخاصّ بسؤال (ما) فهو النوع الثاني منها، أي المعرفة بنسبةٍ محدّدةٍ لصفة غير محدّدةٍ عندنا إلى العامّ المدرك ضمنًا في تصوّرنا للموضوع، ومن حيث إنّه كذٰلك.

6. معيار السؤال العلمي وتمييزه عن السؤال الجدلي

والآن، من الواضح ممّا تقدّم أنّ المعرفة المسبقة هي الّتي توطّئ للسؤال والطلب، وهي الّتي تحدّد ما نسأل عنه، وبما أنّ المعرفة السابقة معرفةٌ ما، وهي قد تكون من المعارف التلقائيّة وقد تكون من المعارف غير التلقائيّة، فمن البيّن أنّ المعرفة التلقائيّة تكون موجبةً بشكلٍ تلقائيٍّ، متى ما استحضرت بالفعل، لطرح الأسئلة الّتي تنشأ عنها. أمّا المعرفة غير التلقائيّة، فلن تكون موجِبةً لطرح الأسئلة الّتي ترتبط بها، إلّا بعد أن نكون قد حسمنا أمرها. وهٰذا الأمر واضحٌ في المبادئ المحدّدة لموضوع السؤال والمبادئ المحدّدة لمتعلّقه بنوعيها.

والآن، بما أنّ المعارف التلقائيّة نفسها قد تكون صالحةً للاستعمال، أي معارف حقيقيّةً، لا في نظرنا فحسب، مثل

الأوّليّات والتجريبيّات، وقد لا تكون كذٰلك مثل الانفعاليّات والوهميّات، فهٰذا يعني أنّ المعارف المسبقة الّتي تنطلق منها علميّة السؤال سواءٌ بنوعها الأوّل أو الثاني، هي نفسها قد تكون من الأحكام التلقائيّة غير الصالحة للاستعمال، وهٰذا ما يعني مباشرةً أنّها تحتاج هي الأخرى إلى أن يحسم أمرها من جهة الصدق والكذب قبل أن يقوم المرء بالانطلاق منها لطرح السؤال.

فعلى سبيل المثال، وقبل أن نسأل مثلًا هل الكون موجودٌ من تلقائه بعد العدم أو موجودٌ بعلّةٍ أوجدته وهي الإلٰه؟ علينا أن ننظر في المبادئ الّتي انطلق منها هٰذا السؤال وهي إمكان أن يوجد شيءٌ بعد العدم من تلقائه، وإمكان أن يوجد الكون ككلٍّ بعد العدم، إذ لولا البناء على إمكان ذٰلك لما أمكن تطبيق الأمر على العالم ككلٍّ وطرح السؤال حوله. وإذا كان البناء على إمكان أن يوجد شيءٌ بعد العدم من تلقائه مبنيًّا على قدرتنا التلقائيّة على تخيّله موجودًا بعد عدمه دون أن نتخيّل علّته، وكان البناء على إمكان أن يوجد العالم ككلٍّ بعد العدم مبنيًّا على قدرتنا على تخيّل كلّ شيءٍ معدومًا في خيالنا، فذٰلك يعني أنّنا اعتمدنا على أحوال الشيء في مقام التخيّل، وأصدرنا حكمًا وهميًّا انطلقنا منه مسبقًا حتّى أمكننا طرح السؤال. وهٰذا ما يحتّم علينا أن نقوم مسبقًا بالنظر إلى هٰذه المنطلقات وفحصها لمعرفة صحّتها من خطئها قبل أن نخطو خطوةً واحدةً في طريق طرح السؤال؛ وإذا لم نحسم أمرها مسبقًا فسيكون السؤال

مبنيًّا على أمرٍ فرضيٍّ، وجاريًا على خلاف مقتضى طبيعته، أي على خلاف غايته الذاتيّة وهي تحصيل المعرفة مضمونة الصواب.

وانطلاقًا من هٰذا الأمر، يبدو لك واضحًا كيف أنّ حقّ عمليّة السؤال أن تكون منطلقةً من معارف مسبقةٍ مفروغ عن صوابها، والفراغ عن صوابها يعني إمّا أن تكون من المبادئ التلقائيّة الصالحة للاستعمال، أو من الأمور الّتي تمّ استنتاجها وإثباتها سابقًا من خلالها بنحوٍ مضمون الصدق. وبناءً عليه، متى ما كان السؤال منطلقًا من معارف لم يحسم حالها من جهة كونها صالحةً للاستعمال أو لا، فإنّ السؤال نفسه لن يكون معلومًا كونه سؤالًا عن ذٰلك الموضوع المفروض. وهٰذا يعني أنّ أيّ جوابٍ على السؤال، وبغضّ النظر عن معايير الإجابة، قد يكون جوابًا لسؤالٍ عن موضوعٍ آخر وليس عن الموضوع المفروض؛ لأنّنا لم نحسم بعد حسب الفرض ما إذا كانت مبادئ تصوّر الموضوع ومبادئ تعيين متعلّق السؤال، من المبادئ التلقائيّة الصالحة للاستعمال أو المستنتجة منها سابقًا، بحيث تضمن لنا أن يكون الموضوع المفروض متصوّرًا من جهة أمرٍ ما خاصٍّ به بالذات، وأن يكون ما هو مجهولٌ عنه مجهولًا عنه بالذات لا بالعرض. وفيما عدا ذٰلك، لن نكون على علمٍ بالنتيجة كجوابٍ على السؤال، كما سبق وأشرت.

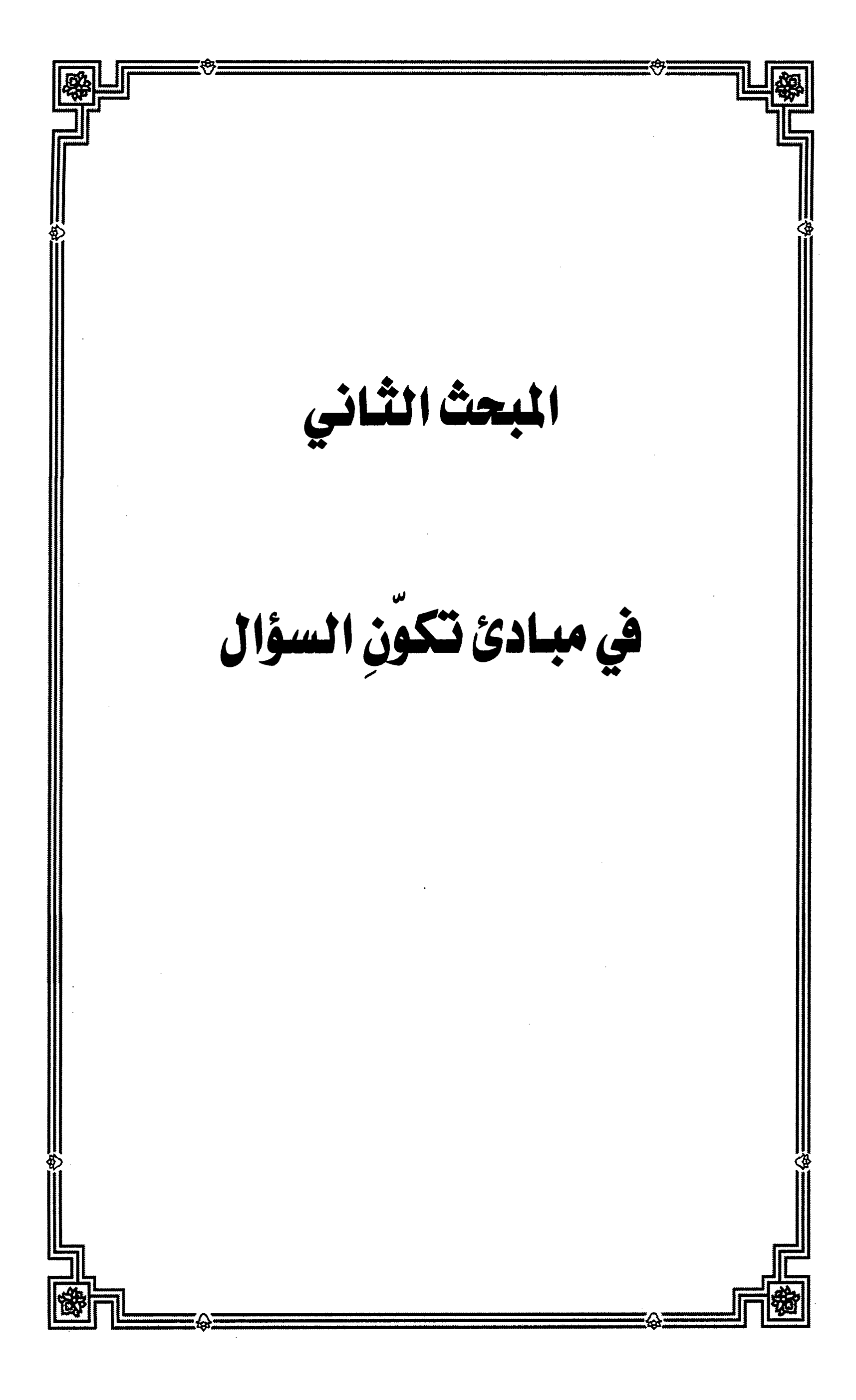
وهٰذا يعني أنّ حقّ عمليّة السؤال، ومجراها الطبيعيّ، أعني مجراها

الّذي يناسب طبيعتها وذاتها إذا ما أريد منها أن تكون علميّةً لا جدليّةً، فضلًا عن أن تكون سفسطائيّةً، هو أن ترعى الانطلاق من المعارف الصالحة للاستعمال. فغاية السؤال العلميّ والبحث عن جوابه لا تتحقّق إلّا ببلوغ المعرفة مضمونة الصواب، وما من موصلٍ بالذات إلى هٰذه الغاية إلّا الممارسة المعرفيّة سؤالًا وجوابًا انطلاقًا من مبادئ هي بهٰذه الصفة بذاتها. أي لا بدّ في أيّ عمليّة سؤالٍ يراد لها أن تتقدّم عمليّة الوصول إلى معرفةٍ مضمونة الصواب، أن تكون منطلقةً من مبادئ مضمونة الصواب بذاتها، ولا يصحّ وفقًا لغاية المعرفة أن نمارس السؤال عن أمورٍ نعتمد في السؤال عنها على معارف مسبقةٍ لم نحسم بعد ضمان صوابها؛ إذ بدون حسم هٰذا الأمر، قد ننقاد إلى أسئلةٍ وبحوثٍ وجدالاتٍ عقيمةٍ كنّا في غنًى عنها كلّها لو أنّنا التفتنا من الأساس إلى أنّ المعرفة الّتي تسوّغها هي من الأساس كاذبةٌ ولا حظّ لها من الصدق، ولا معنى لكلّ الأسئلة الّتي طرحت والبحوث والجدالات الّتي دارات حولها.

وبالجملة، كما لم يكن يكفي في مقام الاستنتاج والاستدلال أن نتّكل على تلقائيّة الحكم للانطلاق منه في بناء المعرفة بما نجهله، بل كان لا بدّ لنا من أن ننجز خطوةً سابقةً على ذٰلك، وهي ضمان أن تلك الأحكام التلقائيّة تلقائيّةٌ بذاتها، أي أنّ معرفتنا بها معرفةٌ تلقائيّةٌ ملازمةٌ للصدق بذاتها بالمباشرة، وصالحةٌ للاستعمال، وليست مجرّد أحكامٍ فاقدةٍ لمصحّح الحكم بها رغم تلقائيّة قيامنا بها،

فكذٰلك الحال في مقام طرحنا لأيّ سؤالٍ من الأسئلة، وذٰلك قبل أن نخطو خطوةً واحدةً نحو محاولة الإجابة عليها. وبالتالي، كما أنّ تلقائيّة القيام الحكم لا تعني صدقه، فكذٰلك تلقائيّة القيام بالسؤال لا تعني صحّته وعلميّته.

هٰذا كلّ ما يتعلّق بمبادئ تحديد مضمون السؤال، وموجبات اختلالها، وإخراج السؤال عن أن يكون سؤالًا علميًّا، ومعيار كونه سؤالًا علميًّا. ولٰكنّ مبادئ السؤال لا تقتصر على هٰذا النوعِ من المبادئ، بل للسؤال مبادئ من جهةٍ أخرى، يوجب اختلالها انتفاء كونه سؤالًا أصلًا إلّا باللفظ، أعني بذٰلك مبادئ تكوّن السؤال وصيرورة الفعل المعرفيّ سؤالًا ما من الأسئلة، بغضّ النظر عن تحديد مضمونه ومبادئه كمضمونٍ خاصٍّ. وفيما يلي بيان ذٰلك.



المبحث الثاني

في مبادئ تكوّنِ السؤال



مبادئ تكوّنِ السؤال

قد تبيّنت معنا - بشيءٍ من التفصيل - المبادئ الّتي تحدّد مضمون السؤال، فصار بأيدينا معيارٌ يضمن لنا ممارسة السؤال بنحوٍ علميٍّ بعيدًا عن الجدل، وبالتالي تحقيق الخطوة الأولى في مسار المعرفة العلميّة - أعني المعرفة مضمونة الصواب - من خلال خطوتين ضمنيتين، وهما: استعمال المبادئ الصالحة للاستعمال في تحديد موضوع السؤال، واستعمالها أيضًا في تحديد متعلّقه. والخطوة التالية في هٰذا الفصل، هي الكلام عن المبادئ الّتي لا يمكن للفعل المعرفيّ أن يكون سؤالًا إلّا بها، لأنّها هي الّتي تعطيه معناه كسؤالٍ، وتجعل منه ما هو عليه. وبالكشف عن هٰذه المبادئ، سيكون بأيدينا معيارٌ يضمن لنا ممارسة السؤال حقيقةً وليس باللفظ وبالصورة وحسب، وبالتالي يضمن لنا ممارسة السؤال بنحوٍ علميٍّ بعيدًا عن السفسطة. ولتحقيق هٰذا الأمر عليّ أن أقوم بالبحث في كلا نوعي السؤال، أعني سؤال (هل) وسؤال (ما).

1. مبادئ تكوّنِ سؤال (هل)

قد عرفت أنّ مصطلح السؤال بهل عبارةٌ عن طلب المعرفة بالنسبة والصدق. ونحن إذا لاحظنا السؤال بـ هل بمعزلٍ عن مبادئ

تحديد مضمونه وأنواعه، نجد أنّه إنّما يتكوّن وينشأ كسؤالٍ من خلال قيامنا بتمييزاتٍ ثلاثةٍ:

أمّا الأوّل، فهو التمييز بين موضوع السؤال ومتعلّقه؛ فأنت عندما تسأل: هل المثلّث متساوي الساقين أو لا؟ فأنت تميّز بين الموضوع وهو المثلّث، وبين متعلّق السؤال هو كونه متساوي الساقين أو لا. فموضوع السؤال غير متعلّقه وكلٌّ منهما غير الآخر بخصوصيّةٍ وصفةٍ بها كان كلّ واحدٍ منها ما هو عليه؛ وإدراك هٰذه المغايرة هو المبدأ الأوّل للقيام بسؤال (هل).

ومن البيّن أنّ معرفتنا بأنّ كلّ شيءٍ هو ذاته بخصوصيّةٍ بها كان هو وبها غاير ما عداه، من نوع المعارف التلقائيّة الأوّليّة. وهي مطلقةٌ إلى الحدّ الّذي لا يمكن لأيّ معرفةٍ أن توجد بدونها، ولا يمكن الحديث عن أيّ شيءٍ إلّا من خلالها.

أمّا الثاني: فهو التمييز بين الإيجاب والسلب في متعلّق السؤال كأمرين متقابلين ومتنافيين بنحوٍ تامٍّ يلغي أحدهما الآخر، وبملاحظتنا لما بينهما من تنافٍ وتمانعٍ وتقابلٍ تامٍّ، كنّا نعلم أنّ المثلّث إمّا متساوي الساقين وإمّا أنّه ليس كذٰلك، فقولنا متساوي الساقين إلغاءٌ للسلب وتعيينٌ لمعنى تساوي الساقين في المثلّث، وقولنا ليس متساوي الساقين إلغاءٌ له؛ ولولا ذٰلك لما كان للسؤال معنًى، ولما أمكن أن يصدر عنّا.

فالسؤال بـ (هل) سؤالٌ عن تعيين الإيجاب أو السلب على الموضوع الّذي ندركه مغايرًا للصفة الّتي ننسبها إليه بالسلب أو الإيجاب، ولولا إدراكنا للتقابل المطلق بين النسبتين لما كان من معنًى للسؤال عن تعيّن أحدهما، فجوهر السؤال يقوم على تقابلهما المطلق والتامّ. وهٰذا هو المبدأ الثاني الّذي ينطلق منه السؤال بـ (هل)، ومعرفتنا به أيضًا من نوع المعارف الأوّليّة العامّة، وشاملٌ لكلّ سلبٍ وإيجابٍ مهما كان مضمون الموضوع والمحمول بلا فرقٍ أصلًا؛ لأنّه تابعٌ لذات الإيجاب والسلب بما هما كذٰلك، ولذات النسبة بما هي نسبةٌ.

والآن، وقبل أن أنتقل إلى التمييز الثالث، لاحظ معي كيف أنّ كلا هٰذين التمييزين لا يخوّلاننا بعد الانتقال إلى مرحلة التساؤل عمّا إذا كان المثلّث متساوي الساقين أو لا، فنفس ملاحظة الموضوع، وملاحظة أنّه لا محالة إمّا كذا أو ليس كذا، لا يكفيان لنقلنا إلى مرحلة إدراك أنّنا نجهل ما إذا كان أحد النقيضين متعيّنًا له؛ فحتّى حينما تكون على علمٍ بأمرٍ ما، مثل: أنا موجودٌ أو الكتاب أمامي، فإنّك تميّز هٰذين التمييزين. فمعنى "أنا" غير معنى "موجود" ومعنى "كتاب" غير معنى "أمامي"، و"أنا" إمّا موجودٌ أو لست بموجودٍ و"الكتاب" إمّا أمامي أو ليس أمامي؛ فالتمييز حاصلٌ لا محالة، وإن كنت تعلم بأنّ الصادق من النقيضين هو أنّك موجودٌ وأنّ الكتاب أمامك. وهٰذا يعني أنّ التمييز بين المعنيين والتمييز بين الإيجاب

والسلب، كلاهما ـ أعني التمييزين ـ يحصلان في كلّ حكمٍ وكلّ معرفةٍ، وليس في السؤال وحسب؛ وبالتالي نحن نحتاج إلى شيءٍ آخر، غير معرفتنا بهٰذين الأمرين، بحيث ينقلنا إلى حالة الالتفات إلى الجهل بغضّ النظر عن مضمون وطبيعة هٰذا المجهول الّذي تحدّده مبادئ تحديد مضمون السؤال الّتي سبق الكلام عنها. ولأجل ذٰلك كان في البين مبدأٌ ثالثٌ ضروريٌّ يعطي السؤال ذاته وطبيعته، وبدونه لا التفات إلى جهلٍ ولا سؤالٍ. فما هو هٰذا المبدأ الثالث؟

الثالث هو التمييز بين قيامنا بالحكم على موضوعٍ ما بتعيين الإيجاب أو السلب في أذهاننا لصفة ما عليه، وبين كون ذٰلك الحكم الّذي نقوم به حكمًا صادقًا في نفسه، أي ناشئًا عن نفس وذات الموضوع والصفة، وليس مجرّد افتراضٍ واختراعٍ قمنا به. ومرجع هٰذا التمييز هو أنّنا ندرك بتلقائيّةٍ ملازمةٍ للصدق أنّ صرف الفعل الذهنيّ بالحكم على موضوعٍ ما، لا يتضمن في ذاته ـ أي بما هو محض فعلٍ ذهنيٍّ نقوم به ـ أن يكون صادقًا، أي ناشئًا عن الموضوع نفسه، بل قد نحكم اعتباطًا أو بتأثير أحوال الخيال أو الانفعال أو أخذًا للمشهور أو ممّن نقبل منه قوله، دون أن يكون أيٌّ من ذٰلك ملازمًا للصدق، وناشئًا بالذات عن الموضوع الّذي ندّعي في حكمنا عليه أنّنا نعرفه. ولولا أنّنا ندرك ونعي ذٰلك، لما كان هناك معنًى لنتوجّه إلى جهلنا بصدق حكمٍ من الأحكام على موضوعٍ ما عندما يخطر في بالنا ونلاحظه كذٰلك، ولما كان هناك معنًى لأن نسأل عنه

أصلًا، حتّى نبحث عمّا يكشف لنا صدقه من كذبه. فصرف الفعل الذهنيّ بالحكم على موضوعٍ تصوّرناه، لا هو بذاته صادقٌ، ولا هو بذاته غير صادقٍ؛ أي قد ينشأ عن نفس وذات الموضوع والصفة فيكون حكمًا معرفيًّا بالموضوع والصفة، وقد لا ينشأ عن ذٰلك، كأن نتخيّله ونفترضه فقط أو توجبه أحوالنا الخياليّة أو النزوعيّة؛ ولأجل ذٰلك كنّا في كلّ سؤالٍ بـ هل نطلب أن نضمّ إلى صرف الفعل الذهنيّ ما يكون بذاته موجبًا لنشوئه عن نفس وذات الموضوع والصفة، أي موجبًا بذاته لصدقه؛ وبالتالي جاعلًا إيّاه معرفةً على الحقيقة وليس فحسب بنظرنا نحن وبحسب رأينا الخاصّ، أي معرفةً بالذات وعلى الإطلاق وليس معرفةً بالعرض وبالنسبة إلينا.

فأنت قد تجهل مثلًا ما إذا كان ولدك نائمًا أو لا، ولٰكنّك لم تكن لتجد نفسك جاهلًا بذٰلك، لولا تمييزك التلقائيّ المسبق بين فعلك الذهنيّ وصدقه؛ فلولا إدراكك التلقائيّ الضمنيّ: بأنّ محض فعلك الذهنيّ ومحض وصفك إيّاه بأنّه نائمٌ، لا يتضمّن في ذاته صدقه أو كذبه، وبأنّ إسناد الصدق أو الكذب إلى الحكم بما هو محض فعل الذهني، يحتاج إلى انضمام شيءٍ آخر يعطيه بذاته ذٰلك الأمر المفقود، لما كنت لتلتفت إلى جهلك أصلًا، فضلًا عن أن تبحث لتعرف. بل لأجل ذٰلك فقط كنت ترى ضرورة أن ينضمّ إحساسك بابنك ورؤيتك إيّاه إلى فعلك الذهنيّ، فتحكم انطلاقًا منه بأنّه نائمٌ أو ليس بنائمٍ، حتّى يكتسب حكمك وفعلك الذهنيّ

صفة الصدق والنشوء عن نفس الموضوع والصفة؛ إذ في هٰذه الحال فقط سيكون لديك أمرٌ آخر حصل عندك زائدًا على صرف الحكم والفعل الذهنيّ على الموضوع، ألا وهو الإحساس الّذي تعلم أنّه يوجب بذاته نشوء الحكم عن نفس الموضوع المحسوس؛ لأنّ ذات الإحساس ـ كما تعلمه ـ عبارةٌ عن حدوث أثر الموضوع نفسه فينا وقيامنا بالحكم عليه وفقه؛ ممّا يعني أنّ نشوء الحكم عن الإحساس هو الّذي جعله حكمًا ناشئًا عن نفس الموضوع والصفة، أي حكمًا صادقًا. وبالتالي لم يكن حكمك على ولدك بأنّه نائمٌ مجرّد فعلٍ ذهنيٍّ صرفٍ، بل كان فعلًا ذهنيًّا ناشئًا عن الإحساس، أي ناشئًا عمّا هو بذاته ناشئٌ عن نفس الموضوع؛ وهٰذا يعني أنّ الفعل الذهنيّ لم يعد فاقدًا لما يجعله ناشئًا عن نفس الموضوع، بل انضمّ إليه بالفعل ما هو ناشئٌ بذاته عنه[1].

---

(1) ولأجل ذٰلك لم يكن هناك معنًى للسؤال عن صدق ما تحسّه؛ لأنّ نفس الإحساس عبارةٌ عن الحكم الناشئ عن الموضوع نفسه، أي عبارةٌ عن حكمٍ صادقٍ، والسؤال عن صدقه يعني السؤال عمّا إذا كان الصادق صادقًا، بل إنّما يسأل عن وقوع ما يعيق ويمانع حصول الإحساس وحدوثه (وقد بيّنت هٰذا الأمر بشيءٍ من التفصيل في كتاب "نهج العقل"، وأيضًا وبنحوٍ مختلفٍ وأكثر تفصيلًا في كتاب "كيف أعقل" في اللقاء المتعلّق بالحسّيّات والتجريبيّات). ومن نفس المنطلق لم يكن هناك معنًى للسؤال عن صدق حكمٍ من الأحكام الأوّليّة ولا عن صدقه المطلق والضروريّ؛ لأنّ كلّ حكمٍ أوّليٍّ عبارةٌ عن الحكم الناشئ عن ذات الموضوع البيّن الذات بنفسه، أي الحكم الصادق بذاته ما دام الموضوع ذاته؛ فحكمك مثلًا

بأنّ النقيضين لا يجتمعان في الصدق والكذب، وإن كان فعلًا ذهنيًّا، وحكمًا من أحكامك، إلّا أنّه حكمٌ ناشئٌ عن الموضوع نفسه، أي عن ذات النقيضين؛ لأنّ النقيضين عبارةٌ عن الحكمين الّذين يتضمّن كلّ واحدٍ منهما إلغاء الآخر، وبمجرد تصوّرك لمعنى النقيضين تجد ذات الموضوع نفسه متضمّنًا لتعيّن أحدهما والتغاء الآخر؛ ولأجل ذٰلك لم يعد فعلك الذهنيّ وحكمك على النقيضين مجرّد حكمٍ ما على موضوعٍ ما تجد جهلك به وتسأل عنه، بل هو حكمٌ على موضوعٍ محدّدٍ تصوّرته بما يعينه عندك كموضوعٍ محدّدٍ، ووجدته متضمّنًا في ذاته لما حكمت به عليه، أي أنّه هو الّذي أعطاك ما حكمت به عليه، وحكمك عليه نشأ عنه.

إنّ فهمنا لهٰذا الأمر يكشف لنا حقيقةً بالغة الأهمّيّة وعظيمة التأثير على ممارستنا المعرفيّة، وهي أنّنا وقبل أن نبادر إلى اعتبار أنفسنا جاهلين بحكمٍ ما، ومن ثمّ التساؤل عنه، فلا بدّ لنا أن ننظر في تصوّرنا لذٰلك الموضوع، هل هو تصوّرٌ مجملٌ يوجب أن نتصوّره كمطلقٍ موضوعٍ أو هو تصوّرٌ له بما هو ذٰلك الموضوع بعينه، أي من جهةٍ توجب تعيينه عندنا على أنّه ذٰلك الموضوع بخصوصه، وبالتالي علينا أن نميّز بين ممارستنا للحكم عليه كمطلق حكمٍ ومجرّد فعلٍ ذهنيٍّ على موضوعٍ ما، وبين ممارستنا للحكم عليه كحكمٍ خاصٍّ على موضوعٍ بعينه، وفعلٍ ذهنيٍّ محدّدٍ على ذٰلك الموضوع بخصوصه؛ وذٰلك لأنّ أيّ شيءٍ تصوّرناه وأيّ موضوعٍ لاحظناه، إذا ما اقتصرنا في تصوّرنا له على محض أنّه موضوعٌ ما، فإنّنا سنجد أنفسنا جاهلين بكلّ شيءٍ عنه، ويمكن أن نجعل سؤالنا متعلّقًا بأيّ شيءٍ عنه؛ حتّى لو كنّا نستحضر اسمه الخاصّ، فإنّ الأسماء متى ما فصلت عن المعاني ـ فاقتصر الاستحضار على اللفظ المربوط بنحوٍ مجملٍ بمعنًى ما غير محدّدٍ أو بمعنًى محدّدٍ ولٰكن لا ينتمي إلى الموضوع بما هو ذٰلك الموضوع بعينه ـ فإنّ ذٰلك لا يجعلنا مستحضرين لذٰلك الموضوع بعينه ومتوجّهين إليه بخصوصه، بل إلى مطلق موضوع حتّى لو سمّيناه باسمٍ خاصٍّ. وممّا يعزّز الوقوع في مثل هٰذا الأمر هو أنّنا نمارس المعرفة من خلال الألفاظ، ونختصر على أنفسنا الوقت والجهد بوضع الألفاظ

يشكّل هٰذا التمييز ـ بما يتضمّنه من معرفةٍ تلقائيّةٍ ملازمةٍ للصدق ـ المبدأ الأخير الّذي يخوّلنا، في كلّ حكمٍ وفعلٍ ذهنيٍّ نفتقد فيه ما يجعله ناشئًا عن نفس الموضوع والصفة، الالتفاتَ إلى جهلنا

والاصطلاحات الّتي نكتفي باستحضارها كمفرداتٍ ـ أو بما يكون أسرع حضورًا إلى أذهاننا من المعاني المتضمّنة في معناها ـ عن الاستحضار التفصيليّ للمعاني الكامنة خلف الألفاظ والّتي بتصوّرها يكون تصوّرنا للموضوع تصوّرًا له بعينه؛ وهٰذا ما يجعلنا عرضةً للتعامل مع الموضوعات معاملة مطلق موضوعٍ غير محدّدٍ، بينما نرى واهمين أنّنا نتعامل معها كموضوعاتٍ محدّدةٍ؛ نظرًا إلى أنّنا حدّدناها بألفاظٍ خاصّةٍ واعتمدنا على ما خطر سريعًا في أذهاننا عنها دون أن يكون ما خطر منتميًا إلى ذٰلك الموضوع بعينه.

ومن هنا فقبل أن نسأل، علينا أن نضمن أنّنا تصوّرنا الموضوع بما هو ذٰلك الموضوع بعينه، ولم نقتصر على مجرّد اللفظ، ولم نسأل عنه انطلاقًا من تعاملنا معه كمطلق موضوعٍ؛ فإذا ما فعلنا ذٰلك أمكننا قبل أن نحكم على أنفسنا بأنّنا نجهل، أن نرى ما إذا كان ذٰلك الموضوع بذاته منشأً للحكم عليه بذٰلك الحكم أو لا، فإذا ما وجدنا أن تصورنا لذٰلك الموضوع بعينه لا يتضمّن بذاته الحكم عليه بذٰلك الحكم، بل وجدنا أنّه يتضمّن بذاته تردّده بين النقيضين، أمكننا حينها أن نحكم على أنفسنا بأنّنا نجهل، ومن ثمّ نسأل طالبين ضمّ أمرٍ آخر إلى تصوّرنا لذٰلك الموضوع بعينه بحيث يوجب بذاته الحكم عليه بأحدهما. فالسؤال طلب الحصول على ما يوجب الحصول عليه بذاته صيرورة فعلنا الذهنيّ وحكمنا حكمًا صادقًا، وهٰذا يعني أنّنا نحتاج إلى الفراغ عن عدم كون ذات الموضوع متضمّنةً لما يجعل الحكم عليه كذٰلك، وهٰذا يعني أنّ علينا أن نضمن في تصوّرنا للموضوع أنّنا لم نقف على مجرّد الألفاظ، ولم نتعامل معه معاملة مطلق موضوعٍ، ولم نكتفِ من المعاني بما هو غير مرتبطٍ بالموضوع بما هو ذٰلك الموضوع بعينه.

بصدقه، أي إلى افتقادنا للأمر الموجب بذاته لنشوء الحكم عن نفس الموضوع والصفة؛ إذ ليس قيامنا بالسؤال إلّا طلبًا لهٰذا الأمر، أي طلبًا لضمّ أمرٍ آخر إلى صرف الحكم والفعل الذهنيّ بحيث يكون موجبًا بذاته لنشوء الحكم عن نفس الموضوع والصفة، أي موجبًا بذاته لصدقه.

وبالجملة، إنّ السؤال بـ "هل" يقوم على أساس التمييز في أفعالنا الذهنيّة بين كونها متضمّنةً لما هو موجبٌ بذاته لصدقها، وبين كونها غير متضمّنةٍ لذٰلك؛ وذٰلك لأنّنا نعرف أنّ صرف الفعل الذهنيّ فاقدٌ بذاته لكلا الأمرين، وبالتالي قد يكون كذٰلك وقد لا يكون، وعلى هٰذا الأساس كنّا نميّز بين الفعل الذهنيّ الناشئ عن الإحساس، والفعل الذهنيّ الناشئ عن التخيّل المحض، أو عن أيّ أمرٍ لا يوجب بذاته صدق الحكم؛ لأنّنا نجد الأوّل متضمّنًا لما يوجب بذاته نشوء الحكم والفعل الذهنيّ عن نفس الموضوع والصفة، أي لصدقه، بينما نجد الثاني فاقدًا لذٰلك؛ وبالتالي كنّا نجد ضرورة ضمّ أمرٍ آخر إلى صرف التخيّل والفرض، وكلّ ما هو على شاكلته، على أن يكون موجبًا بذاته لصدق الحكم؛ نتيجةً لارتباطه الذاتيّ بالموضوع والصفة. ونحن لم نكن لنقوم بالسؤال: أي أن نطلب ضمّ شيءٍ من هٰذا القبيل إلى فعلنا الذهنيّ، إلّا لأنّنا نعرف بتلقائيّةٍ ملازمةٍ للصدق أنّ تعيين الصدق أو عدم الصدق لصرف الفعل الذهنيّ إنّما يكون بانضمام شيءٍ آخر موجبٍ بذاته لذٰلك، تبعًا لارتباطه بالذات

بنفس الموضوع والصفة. فبدون هٰذه المعرفة الضمنيّة، ما كان ليوجد سؤالٌ أصلًا، لا ولا أيّ بحثٍ عن المعرفة، بل لامتنع على أيٍّ كان أن يلتفت إلى أنّه يجهل شيئًا ما.

والآن، إذا لاحظت هٰذا التمييز بين صرف الحكم والفعل الذهنيّ من جهةٍ، وبين كونه صادقًا أو غير صادقٍ من جهةٍ أخرى، وبالتالي لاحظنا تمييزنا بين كونه فعلًا ذهنيًّا متكوّنًا فينا بما هو متضمّنٌ لما يجعله صادقًا، وبين كونه متكوّنًا فينا بما هو غير متضمّنٍ لذٰلك، وبالتالي يحتاج إلى أن نضمّ إليه ما يوجب بذاته تكوّنه كذٰلك - إذا لاحظت هٰذا التمييز، تجد أنّه عبارةٌ عن التمييز بين ما يوجد بذاته وما يوجد لا بذاته، وتجد أنّ ممارسة السؤال والطلب تنطلق من المعرفة بأنّ: **ما يوجد بذاته أوّلًا ثمّ ما يوجد ليس بذاته**، وأنّها، أي عمليّة السؤال والطلب، لا تسعى إلّا إلى العثور على ذاك الّذي هو معرفةٌ بذاته، ليعطي ما عنده لذاك الّذي لا يكون عنده إلّا بتوسّط غيره. فنحن نميّز بين ما يكون منتسبًا بالفعل إلى الشيء - سلبًا أو إيجابًا - دون دخالةٍ ودون إضافةٍ ودون حاجةٍ ودون توقّفٍ على انضمامٍ أو اضافةٍ أو ارتباطٍ بشيءٍ آخر، بل بما هو في نفسه، أي بذاته، وبين ما يكون منتسبًا إليه بالفعل - سلبًا أو إيجابًا - من خلال إضافة ودخالة شيءٍ آخر يكون موجبًا بذاته لذٰلك؛ وبالتالي كنّا نميّز بين ما يكون للأشياء بذاتها، وما يكون لها لا بذاتها. ولو كان صرف الفعل الذهنيّ والحكم منتسبًا بذاته إلى الصدق، فيكون

كلّ حكمٍ حكمًا صادقًا، فسوف لا يكون هناك جهلٌ أصلًا، بل معرفةٌ بصدق كلّ حكمٍ نقوم به[1].

وبالجملة، فهاهنا تمييزٌ ثالثٌ يشكّل مبدأً لتكوّن أصل عمليّة السؤال بـ هل وتشكّله. ومعرفتنا بهٰذا التمييز من نوع المعرفة الأوّليّة الخاصّة المبنيّة على المعرفة الأوّليّة العامّة، الشاملة لكلّ شيءٍ ـ بما في ذٰلك الحكم والفعل الذهنيّ من حيث هو كذٰلك ـ وهي أنّ ما يوجد بذاته أوّلًا ثمّ ما يوجد لا بذاته أي في طول ذاتٍ أخرى وبالعرض، وأنّ ما لا يوجد بذاته إمّا لا يوجد أصلًا أو يوجد لا بذاته وفي طول ما يوجد بذاته، فلا يكون هو بعينه إلّا بما هو في طوله، ومن حيث إنّ ذٰلك أساسٌ ومبدأٌ له[2].

---

(1) أمّا القول بأنّ صرف الفعل الذهنيّ منتسبٌ بذاته إلى عدم الصدق، فيكون كلّ حكمٍ حكمًا كاذبًا واختراعًا ذهنيًّا محضًا، فهو قولٌ صوريٌّ لا معنى له وراء المعاني المفردة لألفاظه؛ لأنّه متناقضٌ، إذ هو بنفسه حكمٌ. وهٰذا حال كلّ حكمٍ لزم من صدقه كذبه، أعني أنّه سيكون حكمًا صوريًّا صرفًا. ومثل ذٰلك: القول بأنّنا لا نعرف إن كان كلّ حكمٍ نقوم به كاذبًا أو لا؛ لأنّ هٰذا الكلام نفسه فعلٌ ذهنيٌّ يدّعي قائله صدقه، وبالتالي يدّعي العلم بأنّنا نعلم صدقه ولا نجهل، فيكون قولًا مناقضًا في مضمونه لمبدإ تكوّنه، فيكون مجرّد قولٍ لفظيٍّ وصوريٍّ لا معنى له وراء المعاني المفردة لألفاظه، وقائله لا يعرف مفاد قوله، وبالتالي هو لا يقصد إلّا إبراز رفضه لما لا يمكن رفضه، لا لعجزٍ، وإنّما لأنّه بذاته لا يكذب.

(2) ويمكن أن نفصل تسلسل مجموعة الأوّليّات العامّة الّتي تقبع خلف ومع وأمام كلّ عمليّة سؤالٍ بهل: بدءًا من:

أـ التمييز بين الشيء (هو) وغيره "الغير" طبقًا للمضمون والمعنى والصفة والخاصّيّة ما شئت فعبّر... ثمّ:

إنّ النتيجة المترتّبة على كلّ هٰذا هي أنّ نشوء وتكوّن أي سؤال بـ هل بغضّ النظر عن مضمونه الخاصّ، ومبادئ تحديد ذٰلك المضمون، إنّما يستند إلى هٰذه المبادئ الثلاثة، وهٰذا يعني أنّها مبادئ تكوينيّةٌ للسؤال؛ لأنّ تحديد المضمون الخاصّ له لا يستند إليها من هٰذه الجهة، فسواءٌ كنت تسأل سؤالًا في الرياضيّات أو في الطبيعيّات أو التاريخ أو في الحياة العاديّة، أو في الصناعات العمليّة، ففي جميع هٰذه الأحوال، سوف يكون السؤال، بغضّ النظر عن خصوصيّة مضمونه، ناشئًا ومتكوّنًا من خلال هٰذه التمييزات الثلاثة السابقة. وهٰذا يعني أنّ نحو اعتماد السؤال على هٰذه المبادئ من هٰذه الجهة يختلف عن نحو اعتماده على كلٍّ من مبادئ تحديد موضوعه ومبادئ تحديد متعلَّقه، الّتي تجعل منه سؤالًا ذا مضمونٍ خاصٍّ له موضوعٌ محدّدٌ، نجهل فيه إيجاب شيءٍ أو سلبه بصفةٍ بعينها. وهٰذا يعني أنّ اعتماده من هٰذه الجهة على المبادئ الّتي هي أوّليّاتٌ عامّةٌ يكون اعتمادًا تكوينيًّا بحيث إنّه إنّما يتكوّن وينشأ كسؤالٍ ما من خلالها،

ب- التمييز بين الشيء "هو" ومنافيه "المقابل" طبقًا للمضمون.... ثمّ:

جـ - إدراك التنافي والتمانع بين الإيجاب والسلب وتفرّد الموضوع بأحدهما فقط، أي دورانه بين فعليّة أحدهما فقط، فإمّا موجودٌ وإمّا ليس بموجودٍ، وإمّا أحمر وإمّا ليس بأحمر... وصولًا إلى:

د- إدراك انقسام النسبة بين أيّ شيئين إلى بالذات ولا بالذات. ثمّ أخيرًا:

هـ- إدراك أنّ ما يوجد بذاته أوّلًا ثمّ ما يوجد لا بذاته.

أمّا اعتماده على المبادئ الّتي تكلّمنا عنها من قبل وقسّمناها إلى مبادئ محدّدةٍ لموضوعه ومبادئ محدّدةٍ لمتعلّقه، فيكون اعتمادًا معرفيًّا يتحدّد من خلالها مضمون المعرفة الّتي نسعى لتحصيلها ونسأل عنها بخصوصها(1).

والآن، وانطلاقًا ممّا تقدّم، يظهر جليًّا أنّه حتّى يكون هناك سؤالٌ بـ (هل)، ويوجد حقيقةً، فلا بدّ أن يكون مضمونه متوافقًا مع مبادئه التكوينيّة(2)، وإلّا كان سؤالًا لفظيًّا وصوريًّا

---

(1) هٰذا، مع أنّ دور الأوّليّات العقليّة العامّة في سؤال (هل) لا يقتصر على الدور التكوينيّ، بل يشمل حتّى الدور المضمونيّ المعرفيّ، وذٰلك فيما إذا كانت المعرفة الأوّليّة العامّة من المبادئ المحدّدة لمتعلّق السؤال، مثل كلّ موجودٍ إمّا بالفعل وإمّا القوّة، وكلّ أمرٍ نتصوّره إمّا موجودٌ وإمّا ليس بموجودٍ، وما يوجد إمّا يوجد بذاته وإمّا يوجد لا بذاته، وما يوجد بذاته أوّلًا ثمّ ما يوجد لا بذاته، وكلّ نسبةٍ بين أمرين إمّا بالذات وإمّا بالعرض، وكلّ شيءٍ إمّا بسيطٌ وإمّا مركّبٌ وكلّ موجودٍ إمّا متغيّرٌ وإمّا ليس متغيّرًا، وغير ذٰلك من أحكامٍ أوّليّةٍ عامّةٍ يكون الموضوع فيها مردّدًا بين أمورٍ متقابلةٍ تتوزّع الأشياء بينها، ففي هٰذه الحال عندما تحدث المعرفة الخاصّة بالموضوع، ونلتفت إلى المعرفة الأوّليّة العامّة، نلتفت إلى جهلنا باندراج الموضوع تحت أحد تلك المتقابلات أي بنسبتها إليه سلبًا أو إيجابًا؛ فنسأل بـ (هل) عن كون أحد المتقابلات منتسبًا إليه أو لا، وكذا في البواقي.

(2) ولٰكنّ هٰذه المبادئ، وإن كانت تشكّل أساسًا لأصل إمكانيّة القيام بأيّ عمليّة سؤالٍ بهل مهما كانت بسيطةً، وبدئا من نعومة أظافرنا؛ ولٰكنّ هٰذا لا يعني أنّ هٰذه المبادئ ستكون مدركةً ومتوجّهًا إليها باستقلالٍ عبر صيغتها الكلّيّة والعامّة والمطلقة عند كلّ سؤالٍ بـ (هل) نقوم به، بل ليس الأمر كذٰلك، ولا تحتاج عمليّة السؤال إلى شيءٍ من ذٰلك، بل يكفي أن تدرَك ضمن إدراكنا لموضوع السؤال نفسه

فقط، قد نشأ من محض القدرة على الربط والوصل في الخيال بين الألفاظ بمعانيها الملحوظة بنحوٍ مجملٍ؛ إذ بما أنّ كلّ سؤالٍ بـ "هل" يتقوّم بإدراك المغايرة بين الأشياء وفقًا لخصائصها، وضرورة فعليّة أحد طرفي النقيض بعينه، وأنّ ما يوجد بذاته أوّلًا ثمّ ما يوجد لا بذاته، كما عرفته بالفعل مفصّلًا، فمن البيّن إذن، ومن أوّل الأمر، أنّه لا يمكن للسؤال بـ (هل) أن يكون سؤالًا على الحقيقة متى ما كان سؤالًا عن وجود شيءٍ بعينه بخصائص مختلفةٍ، أو اجتماع شيءٍ مع نقيضه، أو عن فعليّة موجودٍ لا بذاته دون مبدإٍ موجودٍ بذاته أو دون مبدإٍ له بذاته أو

بعناصره ومضامينه الخاصّة، فهٰذا هو حال أوّل إدراكنا لأوّليّات العقل، دون أن يكون إدراكنا لها ولصدقها الكلّيّ والمطلق وامتناع كذبها المطلق، مرتبطًا أو مرهونًا بالموارد الخاصّة الّتي ندركها فيها وخلالها؛ لأنّنا لا نحكم بالفعل بهٰذا الحكم الكلّيّ والمطلق إلّا متى عقلنا أجزاءها، أي انتقلنا من التصوّر الجزئيّ والخاصّ إلى التصوّر الكلّيّ والمجرّد التامّ، وبالتالي نحكم بما توجبه طبيعتها في هٰذا النحو من اللحاظ كما كنّا نحكم بما توجبه طبيعتها في ذٰلك النحو من اللحاظ، فالحكم واحدٌ ولا اختلاف بين الحالين إلّا أنّه يحصل هناك مع الضميمة وضمنا، ويحصل هنا مجرّدًا وباستقلالٍ، أمّا العجز والخلل الّذي قد يحصل في حكمنا بها فهو إنّما يحصل نتيجة عدم الاعتياد على اللحاظ المجرّد، أي نتيجة الخلل في المبادئ التكوينيّة للفعل المعرفيّ لا في مبادئ مضمون المعرفة. وللتوسّع في هٰذه النقطة الأخيرة يمكن الرجوع إلى مقالي المنشور في العدد الثاني من مجلّة الدليل تحت عنوان "الأوّليّات العقليّة ودورها في البناء العقديّ"، مضافًا إلى ما ذكرته في الباب الثاني من كتاب "نهج العقل"، وفي الفصل الثالث من كتاب "الإلحاد.. أسبابه ومفاتيح العلاج" في مفتاح علاج الأسباب التجريبيّة.

عن وجود الحركة والتغيّر دون مبدإٍ محرّكٍ ومغيّرٍ. فطالما أن السؤال بـ (هل) عبارةٌ عن سؤالٍ يتكوّن وينشأ انطلاقًا من الصدق المطلق لهٰذه المبادئ، فلا يمكن للسؤال أن ينشأ حقيقةً إلّا نتيجة الغفلة عن تلك المبادئ في خصوص موضوع السؤال؛ وذٰلك بسبب اعتماد السائل على محض قدرته على تخيّل ذٰلك الموضوع بنحوٍ مغايرٍ لها. إذ إنّ أيّ موضوعٍ، إذا ما تخيّل باللفظ الدالّ عليه، بعيدًا عن الالتفات التفصيليّ إلى معناه، وجد المتخيّل قدرته على تخيّله بالنحو المغاير لحاله في نفسه، أي قدرته على أن يسلب عنه ما هو جزء مضمونه، ويتخيّل وجوده دون لحاظ ما يتوقّف عليه وجوده، ودون مقوّماته الّتي بها يكون ذٰلك الموجود المعيّن. وهٰذا يعني أنّ السائل لا يجهل بهٰذه المبادئ، وإنّما يغفل عن انطباقها على موضوع سؤاله بخصوصه؛ نتيجة استغراقه في متابعة أحوال ذٰلك الموضوع في خياله، طالما أنّه لم يتصوّره بمضمونه على التمام، أي لم يعقله، تمامًا كما يغفل لابس النظّارات عن كونه يلبسها فيبحث عنها، ويغفل شارد الذهن عن الأفعال الّتي يقوم بها بتلقائيّةٍ أثناء شروده. وبالتالي ما من منكرٍ لأوّليّات العقل وصدقها المطلق الضروريّ بالذات، عامّةً كانت أو خاصّةً، إلّا باللسان واللفظ فقط؛ لأنّ ما ليس متصوّرًا بذاته لا يكون منكَرًا حقيقةً، حتّى لو كان المرء يرى نفسه أنّه كذٰلك.

2. مبادئ تكوّنِ سؤال (ما)

قد عرفت أنّ مصطلح السؤال بـ (ما) عبارةٌ عن طلب المعرفة بصفة وخصوصيّة العامّ الّذي علمت نسبته إلى الموضوع، من حيث إنّه كذٰلك؛ وإذا لاحظنا السؤال بـ (ما)، بغضّ النظر عن أنواعه ومبادئ تحديد موضوعه ومتعلّقه، نجد أنّه أيضًا إنّما كان ينشأ ويتكوّن من خلال تمييزاتٍ ثلاثةٍ هي مبادئ تكوّن الفعل المعرفيّ وتشكّله كسؤالٍ بـ (ما):

أمّا الأوّل: فهو تمييزنا بين الأشياء من حيث ما لكلّ واحدٍ منها من خصوصيّةٍ وصفةٍ ومعنًى في نفسه به كان هو بعينه وغير ما عداه، فالكتاب غير الباب؛ لأنّ الباب هو ما صفته في نفسه كذا وكذا، أمّا الكتاب فهو ما صفته في نفسه كيت وكيت[1]. والخصوصيّة الّتي تجعل أمرًا ما سببًا غير تلك الّتي تجعل الآخر مسبّبًا، والّتي تجعله هٰذا المكان غير الّتي تجعله ذاك، وهٰكذا. فنحن نعلم بأنّ أيّ شيءٍ، إنّما هو ذٰلك الشيء بعينه، بما له من صفةٍ وخصوصيّةٍ بها كان هو بعينه، وبها غاير سائر ما عداه. وبما أنّ كلّ شيءٍ هو ذٰلك الشيء

---

(1) قولي: (بنفسه)، إشارةً إلى أنّ كلامنا ليس في دلالات الألفاظ بل في الموجودات والأشياء أنفسها بخصائصها ومضامينها ومعانيها الّتي إنّما كان للألفاظ أيّ قيمةٍ أو فائدةٍ لأنّها ترتبط بها، فالطاقة النوويّة هي كذا وكذا حتّى لو لم يكن لها لفظٌ ندلّ به عليها، بل حتّى لو لم ندركها ولم نعرفها وبقيت مجهولةً كما كانت طول آلاف السنين.

بصفته وخصوصيّته، فما لم ننل صفاته وخصائصه الّتي بها كان هو بعينه، لم تكن لدينا معرفةٌ به بخصوصه.

وأنت ترى كيف أنّ هٰذا التمييز يشكّل المبدأ الأوّل للسؤال بـ (ما)، حيث نقوم به انطلاقًا منه. فعندما نسأل ما المثلّث، فإنّنا نطلب معرفة صفة وخصّيصة شيءٍ محدّدٍ، بها كان ذٰلك الشيء بعينه؛ فإذا عرفنا أنّ الشكل شيءٌ وأنّه قد يكون من ثلاثة خطوطٍ متقاطعةٍ فيما بينها في ثلاث نقاطٍ مختلفةٍ محدثةٍ معًا في داخله ثلاث زوايا، فعند ذٰلك نكون قد أدركنا الصفات الّتي بها كان شيءٌ ما محدّدٌ، اسمه في لغتنا "مثلّثٌ". فنحن رغم علمنا بأنّ الشكل قد يكون بكيفيّاتٍ مختلفةٍ، ورغم علمنا بأنّ خطوط الشكل قد تكون أكثر من ثلاثةٍ، وأنّها قد تكون متقاطعةً بنحوٍ مختلفٍ، إلّا أنّ الشكل حينما كان منتهيًا بخطوطٍ بهٰذا العدد وعلى هٰذا النحو من التقاطع، فإنّ حاصل ذٰلك عبارةً عن شيءٍ محدّدٍ إنّما كان ذٰلك الشيء بعينه بما له تلك الصفات والخصائص فقط، أعني أنّه شكلٌ مؤلّفٌ من ثلاثة خطوطٍ متقاطعةٍ... إلخ. وهٰذه الصفات والخصائص تشكّل بمجموعها مجمل الصفات الّتي بها كان الشيء ذٰلك الشيء بعينه، والّذي نسمّيه في لغتنا "مثلّثًا". ومن هنا كنّا إذا لاحظنا هٰذه الصفات والخصائص بالنسبة إلى المثلّث كنّا نرى أنّها تُشكل ذاته وجوهره، ونسمّيها بالخصوصيّات الجوهريّة، والماهيّة، أي ما كان به موجودًا ما بعينه.

وكذٰلك الحال عندما نسأل ما الباب، فإنّ الصفات الّتي نصف بها الباب، وبها كان بابًا وليس شبّاكًا ولا حائطًا ولا سقفًا، ولا حيوانًا ولا نباتًا ولا جبلًا، ولا أيّ شيءٍ آخر، هي الصفات الّتي تشكّل ذاته وجوهره وبها كان عين ذٰلك الشيء الّذي نسمّيه بابًا. ورغم أنّ كلّ واحدةٍ من صفاته قد تكون منفردةً عن الأخرى في شيءٍ آخر غير الباب، فتكون مجتمعةً مع صفاتٍ أخرى، إلّا أنّها متى ما اجتمعت معًا، كان المتشكّل منها شيئا واحدًا بعينه، وهو الّذي نسمّيه الباب؛ فالخشب الّذي منه يصنع الباب قد يصنع منه السرير، والحائط الّذي يوضع عليه الخشب ليكون بابًا، يمكن أن يوضع عليه الخشب ليكون شبّاكًا، وقابليّته للتحريك والفتح والإغلاق قد تكون لغير الباب كالشبّاك، والقميص، إلّا أنّها رغم ذٰلك، متى ما اجتمعت وتشكّلت معًا في المكان المعدّ لدخول الأشياء وخروجها من مكان ما وإليه، فإنّ هاهنا شيئًا آخر جديدًا، تشكّل هٰذه الصفات بمجموعها جوهره وذاته، أي بها كان هو بعينه، أي موجودًا محدّدًا نسمّيه "الباب".

وبالجملة نحن نتوجّه إلى الموجودات بصفاتها وخصائصها، ونميّز بينها انطلاقًا ممّا نملك عن كلّ واحدٍ منها من صفاتٍ وخصائص، ونعقل الخصائص والصفات متغايرةً ومتمايزةً بمضمونها وذاتها بالمباشرة. وهٰذا يعني أنّنا، إنّما ندرك الموجود موجودًا محدّدًا، نظرًا لما له من خاصّيّةٍ محدّدةٍ، وهٰذا ما يعني أنّ تعدّد الخصائص عبارةٌ عن

تعدّد الموجودات، وأنّ الشيء الّذي له خصائص متعدّدةٌ هو في الحقيقة حاصلٌ ونتيجة ائتلاف موجوداتٍ متعدّدةٍ، وسؤالنا عنه بـ (ما) يكون سؤالًا عن الموجودات الّتي يتشكّل ويتكوّن بها ذٰلك الموجود المحدّد[1].

هٰذا، ومن الواضح أنّ هٰذا المبدأ عين المبدإ الّذي ذكر أوّلًا في مبادئ تكوّن سؤال (هل) ولٰكنّه هنا ذكر مفصّلًا وموسّعًا؛ لكفاية الإجمال هناك، والحاجة إلى التفصيل هنا. ومن الواضح أيضًا ـ كما أشرت من قبل ـ أنّ معرفتنا به من نوع المعرفة الأوّليّة العامّة الّتي تشمل كلّ موجودٍ، بمعزلٍ عن هٰذا وذاك بعينه؛ وأنّه يشكّل ركيزةً أولى وأساسيّةً لنشوء السؤال بـ (ما)، وبدونه لا معنى أصلًا لسؤالٍ كهٰذا.

هٰذا كلّه فيما يتعلّق بالتمييز الأوّل المتقدّم على نشوء السؤال بـ

---

(1) ليس المراد من ذٰلك أنّ هٰذه الأشياء توجد منفصلةً بالفعل بمعزلٍ عن الكلّ، ثمّ تجتمع لتشكّله وكأنّها موجودةٌ بنفسها استقلالًا، فهٰذا حالها فقط في مقام التصوّر والتخيّل والتمييز الذهنيّ، وليس حالها في نفسها، فالتمييز الذهنيّ جوهره الفصل في اللحاظ، والفصل في اللحاظ عزلٌ وانفرادٌ، وهٰذا الانفراد من لوازم عمليّة التصوّر وليس من أحوال الأشياء أنفسها. وقد تعرّضت إلى العديد من موجبات الأحكام الوهميّة وأشكالها المختلفة في كتابي "كيف أعقل" اللقاء الخاصّ بالأحكام الوهميّة والتمييز بين التعقّل والتخيّل. وسيأتي في الفصل الثاني عرض تطبيقاتٍ عديدةٍ، وذٰلك خلال المبحث الثاني الخاصّ بعرض وتفنيد الأحكام الوهميّة والانفعاليّة المضادّة لمبادئ تصوّر الكون بما يخصّه بالذات.

(ما) عن أيّ موضوعٍ من الموضوعات.

أمّا الثاني: فهو التمييز المتعلّق بالأمور الّتي تنتسب إلى الأشياء، حيث نميّز في مطلق ما ينتسب للشيء بين ما ينتسب إليه بالذات وبحسب جوهره، أي بين ما يكون له بما هو ذٰلك الشيء بعينه، وبين ما لا يكون كذٰلك.

فأنت إذا لاحظت الباب مثلًا فإنّك تصفه بأنّه جسمٌ معلّقٌ بالحائط معدٌّ ليفتَح ويغلَق في المواضع المعدّة للدخول والخروج عبرها، وتصفه أيضًا بأنّه أحمر اللون أو أصفر ومصنوعٌ من خشبٍ أو من حديدٍ، وله مقبضٌ نحاسيٌّ أو فضيٌّ وشكله بيضويٌّ أو مستطيلٌ؛ فهٰذه مجموعة صفاتٍ وأمورٍ تكون للشيء الّذي تسمّيه الباب، ولٰكنّك مع ذٰلك تميّز فيها بين ما يكون للباب بما هو بابٌ، وبين ما لا يكون له كذٰلك. فأنت تميّز بين وصفك إيّاه مثلًا بأنّه جسمٌ، أو معلّقٌ على حائطٍ، أو أنّه معدٌّ ليُفتح ويُغلق في المواضع المعدّة للدخول والخروج عبرها، وبين وصفك إيّاه بأنّه بيضويٌّ أو نحاسيٌّ أو حديديٌّ أو مقبضه صغيرٌ أو كبيرٌ أو أنّه أمامك أو أنّك تراه أو يتحرّك الآن؛ إذ ترى أنّ الأوصاف الأولى لا يكون الباب بابًا إلّا بها، بينما لا ترى الأوصاف الثانية كذٰلك، فالباب باب حتّى لو كان له غيرها، وهو بابٌ بمعزلٍ عنها بخصوصها. وهٰذا يعني أنّ تصوّرك للباب لا يمكن أن يكون تصوّرًا له حقيقةً إلّا إذا كان

متضمّنًا لما هو له بعينه كبابٍ، أمّا لو تصوّرته فقط من جهة أمرٍ لا ينتسب إلى جوهره، ولا يختصّ به بعينه، فهٰذا يعني أنّك لم تتصوّر الباب بعينه إلّا بالاسم فقط، أي بالعرض. كما سبق بيانه مفصّلًا.

ولولا هٰذا التمييز، لما كان هناك أيّ معنًى لسؤال (ما)؛ لأنّ انعدام التمييز بين مراتب الأمور الّتي تنسب للشيء والصفات الّتي يوصف بها، يستوجب أن تكون جميع الصفات على درجةٍ واحدةٍ بالنسبة إليه، فتكون معرفته بأيّ واحدٍ منها معرفةً له بعينه، فلا يعود هناك موضوعٌ مجهول الخصوصيّة وبالتالي ينتفي موضوع السؤال بـ (ما)[1].

---

(1) أيّ إنكارٍ لهٰذا التمييز يسري حتّى إلى التمييز بين اللفظ المستعمل للدلالة على الشيء وسائر الأمور الّتي يوصف بها، وبالتالي يصير تصوّرنا للألفاظ تصوّرًا لذات الشيء الّذي ندلّ عليه بها، فلا تعود الموجودات مختلفةً بذواتها وخصائصها، بل بألفاظها، وينقلب الأمر؛ إذ بدل أن تكون الأشياء بخصائصها متقدّمةً على ألفاظها، تصبح الألفاظ والأشياء شيئًا واحدًا، فينتفي حتّى التمييز الأوّل بين الموجودات على أساس خصائصها، وبانتفاء التمييز الأوّل ينتفي الفرق بين الألفاظ أنفسها؛ لأنّها من الموجودات، فلا يعود في البين أشياء متعدّدةٌ، بل شيءٌ واحدٌ، ليس فحسب شيءٌ واحدٌ غيرنا، بل بنحوٍ يشملنا نحن، فلا فرق حينها بيننا وبين الألفاظ والتصوّرات والأفكار، طالما أنّ الغيرية منتفيةٌ على الإطلاق؛ وبانتفاء الغيريّة ينتفي التغيّر، وبانتفاء التغيّر ينتفي التفكير والخطاب، بما في ذٰلك هٰذا الإنكار. وهٰذا ما يعني أنّه إنكارٌ صوريٌّ ولفظيٌّ لا معنى له وراء معاني ألفاظه المفردة. وسيأتي ما يزيد هٰذا الأمر وضوحًا.

ومن البيّن هنا أيضًا أنّ تمييزنا لمراتب صفات الشيء يندرج ضمن المعارف الأوّليّة الملازمة للصدق بالذات، والّتي تشكّل بدورها مبدأً لتكوّن وتشكّل سؤال (ما) كسؤالٍ.

والآن، وقبل أن أنتقل إلى التمييز الثالث، لاحظ معي من فضلك كيف أنّ كلا هٰذين التمييزين لا يكفيان بعد للانتقال إلى السؤال بـ (ما)؛ لأنّهما لا يسمحان بعد بالالتفات إلى جهلنا بأيّ شيءٍ حتّى نقوم بالسؤال عنه؛ فالمعرفة بأنّ لكلّ شيءٍ صفةً أو صفاتٍ بها كان هو ذٰلك الشيء بعينه ومتميّزًا عن غيره، والمعرفة بأنّ هناك فرقًا بين الصفات الّتي تكون له بما هو ذٰلك الشيء بعينه أي الجوهريّة، والصفات الّتي ليست كذٰلك، كلاهما يجتمعان حتّى في الحالة الّتي نكون فيها عالمين بالشيء، فأنت عندما تعلم مثلًا: ما المثلث، تعلم لا محالة بأنّ له صفاتٍ بها كان مثلّثًا وليس شيئًا آخر، وأنّها تمام صفاته الّتي بها كان مثلّثًا، وأنّ هٰذه الصفات غير الصفات الأخرى الّتي لا تكون له بما هو مثلّثٌ: مثل كونه نحاسيًّا أو مرسومًا على ورقةٍ أو في داخل دائرةٍ، وغير ذٰلك. ومن هنا كان لا بدّ من وجود تمييزٍ ثالثٍ ينضاف إلى التمييزين الأوّلين بحيث يسمح بتكوّن ونشوء السؤال بـ (ما) عندنا، مهما كان مضمونه، بحيث بدونه لا سؤال ولا التفات إلى جهلٍ أصلًا. فما هو هٰذا التمييز الثالث؟

التمييز الثالث: هو التمييز بين صرف تصوّرنا للشيء وتوجّهنا

إليه وتحدّده عندنا بأمرٍ ما عرفناه به، وبين كون ذٰلك التصوّر تصوّرًا له بخصوصيّاته الّتي تشكّل ذاته، ومعرفةً له بالأمور الّتي تحدّده وتعيّنه عندنا كما هو في نفسه، سواءٌ كموجودٍ ما معيّنٍ أو كسببٍ أو مكانٍ أو زمانٍ له أو غير ذٰلك. فنحن نميّز من البداية، أنّ تصوّرنا للأشياء، بما هو محض فعلٍ ذهنيٍّ نقوم به، فاقدٌ بذاته لما يجعله أو لا يجعله تصوّرًا لها بالأمور الدخيلة في تشكّلها وصيرورتها، وأنّ الأمر تابعٌ لطبيعة علاقته في نفسه بتلك الأمور الّتي تصوّرناه من خلالها وتوجّهنا إليه عبرها.

ولأجل ذٰلك أمكننا أن نرى أنّ ما عرفناه عن الشيء وتصوّرناه به تارةً يكون تصوّرًا ناقصًا مقتصرًا على بعض جوهريّاته، أو مشتملًا على أمورٍ لا ترتبط بجوهره، وتارةً يكون تصوّرًا تامًّا، مشتملًا حصرًا على تمام الأمور الّتي تشكّل ذاته، وتجعل منه ذٰلك الأمر المحدد. ومرجع ذٰلك إلى أنّ تعيّن أيّ شيءٍ في تصوّرنا ولحاظنا إيّاه إنّما يكون بأن نتوجّه إليه بالأمر الّذي يوجد عندنا عنه، فيتحدّد ويتعيّن ويتصوّر من خلاله. وبما أنّ هٰذا الأمر الّذي عندنا ونتوجّه من خلاله إلى ذٰلك الشيء المعيّن، قد يكون مجرّد اسمٍ سمعناه مثل (لفظ الشجرة)، أو تخيّلناه عنها أو قيل لنا، وقد يكون أمرًا يوجد لها بالعرض، فلا ينتسب للشجرة بما هي شجرةٌ، مثل أنّها (يُتفيّأ تحتها وتتسلّقها الحيوانات، أو أنّها شيءٌ طويلٌ أخضر أو مكشوفٌ للسماء)، وقد يكون مجموع الأمور الّتي توجد لها بالذات بما هي في

نفسها، مثل أنّها (جسمٌ متغذٍّ نامٍ فوق الأرض بجذعٍ وأغصانٍ تورق وتثمر بذورًا أو ثمارًا)، وقد يكون بعض هٰذه لا جميعها؛ ولأجل ذٰلك كنّا ندرك بالمباشرة أنّ صرف الملاحظة والتصوّر لشيءٍ ما وتعيينه في تصوّرنا من خلال معنًى ما ليس مساويًا لتصوّرنا له كما هو في نفسه على التمام؛ ما دام لا يوجد أيّ ارتباطٍ جوهريٍّ بين صرف التصوّر والملاحظة لشيءٍ ما معيّنٍ وبين كون ما نتصوّر الشيء من خلاله ونشير به إليه عبارةً عن تمام صفاته الجوهريّة الّتي بها كان ذٰلك الموجود أو الشيء المحدّد بعينه.

وبالجملة نحن نعي بنحوٍ أوّليٍّ أنّ محض تصوّراتنا عن الأشياء لا تملك بذاتها - أي بما هي مطلق تصوّراتٍ - أن تكون على الدوام تصوّرًا للشيء كما هو في نفسه، وبما هو ذٰلك الشيء المحدّد، ولا ألّا تكون كذٰلك؛ وهٰذا يعني أنّ جعل تصوّرنا للشيء تصوّرًا له كما هو في نفسه يحتاج إلى أمرٍ آخر زائدٍ على صرف التصوّر والتوجّه إليه بأمرٍ ما من الأمور الّتي وجدت عندنا عنه، أي إلى أمرٍ يكون وجوده عندنا عن الشيء متضمّنًا بذاته للانتساب إلى جوهره، وبالتالي موجبًا بذاته لصيرورة تصوّرنا للشيء من خلاله تصوّرًا له كما هو في نفسه. وعن أمثال هٰذه الأمور نبحث في سؤالٍ بـ (ما)، وبداعي العثور عليها نسأل، ولولا ذٰلك لما كان في البين أيّ معنًى لسؤال (ما)؛ لأنّه لو كان كلّ تصوّرٍ لشيءٍ تصوّرًا له بجوهره، فسوف لا يكون بالإمكان أن نلتفت إلى جهلنا بصفة وخصوصيّة أيّ شيءٍ

أصلًا، بل لا معنى لذٰلك أصلًا. وكذا لو كان كلّ تصوّرٍ تصوّرًا لما ليس كذٰلك[1]، بل بعضها يكون كذٰلك لا محالة وهي الأمور البسيطة المعقولة أوّلًا بالمباشرة عن الأشياء، ومن خلالها يشرع الإدراك والتوجّه إلى الأمور المركّبة والمؤلّفة منها، أي إلى أنفسنا وسائر ما معنا وحولنا، وبعضها قد يكون كذٰلك وقد لا يكون كذٰلك، وهي التصوّرات المركّبة منها؛ وذٰلك لأنّ تركيبنا بين الأمور

---

(1) من البيّن أنّه لا معنى لهٰذا الفرض الأخير؛ إذ هو قولٌ صوريٌّ لا دلالة له على أزيد من المعاني المفردة لألفاظه؛ إذ هو نفسه متشكّلٌ من تصوّراتٍ لأمورٍ محدّدةٍ، متميّزةٍ في التصوّر كما هي متميّزةٌ في نفسها. والسبب في ذٰلك أنّ التصوّر نفسه عبارةٌ عن تصوّر شيءٍ بعينه أي لذات أمرٍ ما، ولٰكنّ الأشياء الّتي نتوجّه إليها ونقصد إليها في إدراكنا والتفاتنا، ليست فحسب أشياء بسيطةً تتصوّر وتعقل مباشرةً، بل قد تكون مؤلّفةً ومركّبةً منها، كما أنّها ـ أعني الأمور البسيطة ـ تنتسب إلى بعضها البعض تارةً بالذات وتارةً بالعرض؛ ولأجل ذٰلك كان تصوّر موجودٍ ما بأمرٍ ما ـ رغم أنّه تصوّرٌ لذات ذٰلك الأمر ـ لا يعني أنّه تصوّرٌ لذات ذٰلك الموجود الّذي قصد التوجّه إليه من خلال ذٰلك الأمر، فتصوّر الحمرة تصوّرٌ لأمرٍ بعينه أي لذاتها، ولٰكنّ تصوّر الباب أحمرَ ليس تصوّرًا لعين الباب وذاته. ولولا أنّ الأمر كذٰلك لما أمكن أن يكون هناك أيّ معرفةٍ وأيّ تصوّرٍ وأيّ معرفةٍ بما في ذٰلك كلامنا هٰذا وكلام أيّ منكرٍ، بل لن يكون بالإمكان أن يوجد أيّ تخيّلٍ وأيّ أحكامٍ وهميّةٍ؛ لأنّهما يتشكّلان من المعقولات البسيطة الّتي هي تصوّراتٌ معرفيّةٌ بذاتها، توجد عندنا عن الموجودات، ومنها تبدأ الممارسة المعرفيّة. وفهم هٰذا الأمر كافٍ لوحده لإلغاء جملةٍ كبيرةٍ من التشكيكات الصوريّة عن المعرفة وواقعيّتها تصوّرًا وحكمًا، رغم اشتهارها على الألسن؛ ولٰكن ليس المقام مناسبًا لبيان ذٰلك. ومع ذٰلك فسيأتي خلال المبحث الثاني من الفصل الثاني ما يشرح ذٰلك أكثر.

البسيطة المعقولة بالمباشرة، وتصوّرنا للأشياء المركّبة من خلالها قد يكون بتركيب الأمور المنتسبة إلى بعضها البعض جوهريًّا، ومنها تتشكّل الأشياء المركّبة، فيكون تصوّرنا من خلالها تصوّرًا لها كما هي في نفسها، وقد لا يكون كذٰلك.

ومن هنا، فكما كنّا ندرك عدم الارتباط بالذات بين صرف الفعل الذهنيّ بالحكم على موضوعٍ ما، وبين كون ذٰلك الحكم ناشئًا عن الموضوع نفسه وصادقًا؛ فكذٰلك الأمر هنا، حيث ندرك عدم الارتباط الذاتيّ بين كوننا نتصوّر شيئًا ما وبين كون ما نتصوّره من خلاله عبارةً عن معرفةٍ له بـتمام ذاته، أي بتمام صفاته الجوهريّة؛ ولأجل ذٰلك تأتّى لنا أن نسأل بـ (ما) عن الموضوعات الّتي علمنا نسبتها إلى الموجودات، أو عن الأمور الّتي عملنا نسبتها إليها وجهلنا خصوصيّتها وجوهرها؛ طلبًا منّا لتحديدها عندنا كما هي في نفسها.

- والآن لاحظ معي كيف أنّنا مرّةً أخرى نجد السؤال متوقّفًا في تكوّنه وتشكّله كسؤالٍ على التمييز بين ما يوجد بذاته وما يوجد لا بذاته، وعلى المعرفة الضمنيّة التلقائيّة الملازمة للصدق بأنّ ما يوجد بذاته أوّلًا ثمّ ما يوجد لا بذاته، وأنّ ما يوجد لا بذاته يوجد لا محالة بما هو في طول ما يوجد بذاته. وبالتالي نحن نجد مرّةً أخرى كيف أنّ هٰذا التمييز بما يتضمّنه من معارف أوّليّةٍ عامّةٍ[1]، يشكّل

---

(1) ومرّةً أخرى، يمكننا أن نلاحظ أنّ دور الأوّليّات العقليّة العامّة في سؤال ما - وكما

هو الحال في سؤال هل ـ لا يقتصر على الدور التكوينيّ، بل قد يكون لها دورٌ معرفيٌّ، أعني بأن تكون محدِّدةً لمضمون السؤال، وذٰلك فيما إذا كانت الأوّليّات العامّة من المبادئ المحدّدة لمتعلّق السؤال، بأن تكون مبدأ التفاتنا إلى الجهل بخصوصيّة موضوعٍ بعينه، فعندما تعلم بأنّ هناك حيوانًا تمّ العثور عليه لأوّل مرّةٍ، فإنّك تسأل ما هو، انطلاقًا من المعرفة الأوّليّة العامّة المنطبقة على الموضوع الّذي توجّهت إليه من خلال المعرفة الخاصّة به، أعني معرفتك العامّة بأنّ كلّ موجودٍ إنّما يكون ذٰلك الموجود بعينه بما له من خصوصيّةٍ وصفةٍ، حيث تلتفت إذذاك إلى فقدانك المعرفة بتلك الصفة، فتسأل ما هو هٰذا الحيوان؟ وعندما تحسّ بالمطر وهو يتساقط في أوقاتٍ محدّدةٍ من السنة، فإنّك تملك معرفةً خاصّةً بموضوعٍ محدّدٍ وهو سقوط المطر في أوقاتٍ محدودةٍ من السنة، وبتوجّهك إلى هٰذا الأمر تتوجّه إلى معرفتك الأوّليّة بأنّ كلّ ما يوجد لا بذاته فإنّ له مبدأً بذاته، فتتوجّه إلى أنّك تعلم عن المطر أنّ له مبدأً، وبما أنّ للفظ المبدأ معنًى عامًّا لا يدلّ على صفة الموجودات في أنفسها ـ حاله حال كلّ المعقولات الّتي تتألّف منها الأحكام الأوّليّة العامّة، والّتي تدلّ فقط على أحوال الأشياء من حيث هي أشياء، وعلى علاقاتها كأشياء وموجوداتٍ ـ فإنّك لأجل ذٰلك كنت تجد نفسك تفتقد المعرفة بصفة مبدإ نزول المطر وخصوصيّته في تلك الأوقات بعينها، فتقوم بالسؤال عنه قائلًا: ما مبدأ ـ أو سبب ـ سقوط المطر في أيّام الشتاء؟ أو لِمَ كان المطر يسقط في هٰذه الفترة من السنة؟ وأيضًا عندما تتوجّه إلى أنّ خبز الحنطة طريٌّ بخلاف خبز الشعير، فإنّه قاسٍ، فإنّك تتوجّه إلى أنّ بين الحنطة والشعير اختلافًا يؤثّر بنحوٍ مختلفٍ على الخبز المصنوع منهما، وعلمك بأنّهما يختلفان في أنفسهما لاختلاف أثرهما هو معرفةٌ أوّليّةٌ بأنّ مبدأ اختلاف التأثير بين الأشياء هو اختلاف صفاتها، فإنّك بتوجّهك إلى ذٰلك تجد أنّك تجهل ما هو ذاك الّذي تختلف به الحنطة عن الشعير وأوجب اختلاف تأثيرهما، فتسأل ما السبب في أنّ خبز الحنطة أطرى من خبز الشعير؟ أو بماذا كان خبز الحنطة أطرى من خبز الشعير؟ وبهٰذا يظهر لك كيف يكون

المبدأ الأخير الّذي يجعل من الفعل المعرفي سؤالًا ، وبدونه لا سؤالٌ ولا شكٌّ.

إنّ المتحصّل من ذٰلك كلّه هو أنّه لا يمكن لسؤال (ما) أن يكون حقيقيًّا متى ما كان متضمّنًا لما يخالف ويضادّ أوّليّات العقل الّتي منها يتكوّن ويتشكّل كسؤالٍ؛ بل سيكون حينها مجرّد سؤالٍ لفظيٍّ تمّ تشكيله وفقًا لأحوال موضوع السؤال في الخيال؛ وذٰلك لأنّ كلّ موضوعٍ، متى ما اقتصر المرء على تصوّره بلفظه وبمعناه المجمل، وجد المتخيّل قدرته على تخيّله بالنحو المغاير للأسس الّتي ينشأ ويتكوّن من خلالها سؤال (ما). فعندما يتخيّل المرء الأشياء بألفاظها، يجد قدرته على سلب أيّ صفةٍ عنها وإثباتها؛ وذٰلك بمحض النسبة الذهنيّة والتركيب الخياليّ بين ألفاظها، فينتقل من ذٰلك إلى إمكان أن يوجد أيّ شيءٍ بأيّ صفةٍ، وبالتالي إلى أن يكون له أيّ خاصّيّةٍ؛ فإذا فعل ذٰلك وصار ينظر إلى الموضوعات على هٰذا الأساس، صار يرى نسبة كلّ صفات الأشياء إلى الأشياء نسبةً بالعرض؛ فيرى نفسه جاهلًا بعللها وأسبابها، فيصير سائلًا عن عللها وأسبابها والحال أنّ خصائص الأشياء لا تكون للشيء بعلّةٍ وسببٍ، كيف وهو لا يكون عينه إلّا بها، ولا يكون شيئًا أصلًا

للأوّليّات العقليّة العامّة من مبادئ تحديد مضمون السؤال في سؤال ما، وأنّها ليست فقط من مبادئ تكوّنه وتشكّله كسؤالٍ.

بمعزلٍ عنها، وإنّما قد تكون نفس الخصائص الّتي يتشكّل منها متشكّلةً هي الأخرى من خصائص متقدّمةٍ، فنسأل عنها، أمّا أصل انتساب خصائصه إليه، فلا معنى أصلًا للسؤال عن سببها، بل تكون له بالذات بنحوٍ أوّليٍّ ومباشرٍ؛ وبالتالي إمّا أن تعقل بالمباشرة بذاتها وبنحوٍ بسيطٍ، أو لا تعقل؛ إذ "ما يوجد بذاته أوّلًا، ثمّ ما يوجد لا بذاته"[1].

3. معيار تمييز السؤال العلمي عن السؤال الصوري السفسطائي

إذا اتّضح كلّ ما تقدّم حول مبادئ تكوّن السؤال مطلقًا، اتّضح بالضرورة معنى أن يكون هناك أسئلةٌ صوريّةٌ، أي كيف يمكن أن تنشأ أسئلةٌ ظاهريّةٌ لا معنى لها إلّا بحسب صرف التخيّل والوقوف على الألفاظ بمعانيها المجملة. واتّضح أيضًا أنّ أيّ عمليّة سؤالٍ، حتّى تكون حقيقيّةً، يجب بالضرورة أن تكون متوافقةً مع الأوّليّات العقليّة العامّة، وأن طرح أيّ سؤالٍ عن أيّ موضوعٍ باستعمال مبادئ منافيةٍ لها، سيكون طرحًا متناقضًا في مضمونه، أي سيكون السؤال ملغيًّا

(1) إنّنا لأجل ذٰلك كنّا نجد أسئلةً من قبيل: لماذا الكوب مقعّرٌ؟ ولماذا كان الباب منفذًا ندخل ونخرج منه إلى الغرفة؟ ولماذا كانت الخمسة عددًا؟ أو لماذا كانت الخمسة مؤلّفةً من وحدات؟ أو لماذا كان الجسم ممتدًّا؟ وغير ذٰلك من أسئلةٍ نجد أنّها لا معنى لها؛ لأنّ ما نسأل عن سببه عبارةٌ عن أمرٍ داخلٍ في جوهر الشيء وذاته، وبدونه لا شيء؛ إذ الأشياء بصفاتها الجوهريّة، فإذا غيّرت الصفات فقد غيّرت الأشياء وصار الكلام عن شيءٍ آخر.

لنفسه، بالتالي سؤالًا بحسب التركيب اللغويّ، لا معنى له إلّا في ذهن طارحه بالوقوف على محض الألفاظ بعيدًا عن الالتفات إلى حقيقة ما يقوم به. وهٰذا ما يعني أنّ أيّ سؤالٍ من هٰذا القبيل سيكون محض سؤالٍ صوريٍّ سفسطائيٍّ، يوهم أنّه سؤالٌ حقيقيٌّ نظرًا إلى أنّنا نقوم به باستعمال الألفاظ بمعانيها المجملة، دون أن يكون كذٰلك فعلًا.

وإذا كان كذٰلك فلا يكفي في مقام المعرفة العلميّة أن نشرع بتلقائيّةٍ بالبحث عن أجوبة أسئلةٍ وجدناها ناشئةً بتلقائيّةٍ في أذهاننا، حتّى لو كانت مشهورةً وشائعةً عند الجميع؛ بل لا بدّ لنا من أن ننجز خطوةً سابقةً على ذٰلك، ألا وهي ضمان أنّ تلك الأسئلة الّتي طرأت في أذهاننا، أو وجدناها مشهورةً وذائعةً حولنا عبارةٌ عن أسئلةٍ حقيقيّةٍ وليست مجرّد أسئلةٍ صوريّةٍ لا معنى لها وراء المعاني المفردة لألفاظها؛ الأمر الّذي يستدعي منا الدراية التفصيليّة بمعيار تمييز الأحكام المضادّة لأوّليّات العقل عنها، واكتشاف أسبابها. وسوف أقوم خلال الفصلين الثاني والثالث بذكر تطبيقاتٍ عديدةٍ لذٰلك تخصّ موضوع بحثنا.

4. كل سؤال فمن استنتاج سابق

بعد أن تبيّن أنّ أصل عمليّة السؤال والالتفات إلى الجهل والشكّ، إنّما تنشأ من المعرفة المسبقة، وأنّ ضمان ممارستها بالشكل الصحيح والحقيقيّ يعتمد على جعل ممارستنا منطلقةً من مبادئ

تلقائيّةٍ ملازمةٍ للصدق، بحيث إنّ هٰذه المبادئ تجتمع معًا بنحوٍ يوجب الالتفات إلى الجهل والقيام بالسؤال؛ فهٰذا يعني: أنّ كلّ عمليّة سؤالٍ، إنّما تنطلق ليس من مبادئ تلقائيّةٍ فحسب، بل هي بالضرورة لا تكون إلّا بعد حصول استنتاجٍ تلقائيٍّ[1] من اجتماع أو

---

(1) إنّ أصل عمليّة الاستنتاج الّتي نمارسها عبارةٌ عن الجري على وفق معارفنا الأوّليّة حول العلاقة والارتباط بين المبادئ الّتي نعلمها، فعندما تسمع ابنك يبكي وينتحب، فإنّك تعلم مباشرةً بأنّ أمرًا محزنًا أو مؤلمًا قد حدث له، ومعرفتك بذٰلك معرفةٌ استنتاجيّةٌ تلقائيّةٌ، حصلت نتيجة اجتماع معرفتك الحسّيّة بأنّه يبكي مع معرفتك الوجدانيّة والأوّليّة بأنّ البكاء بنحيبٍ يحدث نتيجة أمرٍ محزنٍ أو مؤلمٍ؛ ولأجل ذٰلك وبمجرّد سماعك لبكاء ابنك ونحيبه تعلم بأنّه بكاءٌ ونحيبٌ نتيجة حدوث أمرٍ محزنٍ أو مؤلمٍ، وهٰذا استنتاجٌ تلقائيٌّ تطبّق فيه معرفتك الأوّليّة بأنّ ما يوجد بالضرورة لشيءٍ موجودٍ بالفعل لشيءٍ آخر، سيكون موجودًا بالفعل لذٰلك الشيء الآخر، فحدوث البكاء والنحيب يكون بالضرورة نتيجةً لحدوث أمرٍ محزنٍ أو مؤلمٍ، وحيث وجدت ابنك يعاني من البكاء بالفعل فإنّك تعلم بأنّ أمرًا محزنًا أو مؤلمًا حدث له. ونحن لا نخطئ في عمليّة الاستنتاج إلّا نتيجة اختيار مبادئ لا تملك في نفسها ما يصحّح تطبيق تلك العلاقات عليها، إمّا لكونها كاذبةً أو لكونها محدودة الصدق بظروفٍ وحدودٍ خاصّةٍ، ولٰكن أخذناها بمعزلٍ عنها غفلةٍ، أو نتيجةً لحكمٍ وهميٍّ أو انفعاليٍّ أو مشهورٍ أو مقبولٍ؛ لأجل ذٰلك كنّا إذا ضمنّا استعمال المبادئ الصالحة وميّزناها عن مقابلاتها، والتزمنا بحدود الصدق بعيدًا عنها، لم يكن أمام صحّة الاستدلال والاستنتاج أيّ عائقٍ سوى الغفلة الاتّفاقيّة الّتي ترفع بالمراجعة، أو الخطإ اللفظيّ الّذي يرفع بالحرص على تنقيح معاني الألفاظ المستعملة؛ ولأجل ذٰلك لم يكن هناك مجالٌ للخطإ في ممارسة الاستنتاج في أمورنا العمليّة وفي حياتنا العاديّة؛ لأنّ المبادئ الّتي نستعلمها صادقةٌ بتلقائيّةٍ صالحةٍ للاستعمال، وحدود صدقها معلومةٌ أيضًا بنحوٍ تلقائيٍّ صالحٍ

جمع هٰذه المبادئ عندنا. فسؤالنا ما الديناصور، نشأ عن معرفتنا بأنّ الديناصور اسمٌ لحيوانٍ، وأنّ الحيوان موجودٌ ما له خصوصيّةٌ محدّدةٌ، وبالتالي نعلم أنّ للديناصور خصوصيّةً محدّدةً ونجد أنفسنا فاقدين لها، فنسأل عنها ونقول ما الديناصور. وعندما نسأل هل هٰذا المثلّث متساوي الأضلاع أو لا، فإنّنا ننطلق من معرفتنا بأنّ المثلّث مؤلّفٌ من أضلاعٍ، وأنّ أضلاعه خطوطٌ قد تتساوى وقد لا تتساوى، فنعلم بأنّ المثلّث قد تتساوى أضلاعه وقد لا تتساوى، وبمعرفتنا بذٰلك نجد جهلنا بتعيّن أحد النقيضين بخصوصه، فنسأل هل هٰذا المثلّث متساوي الأضلاع أو لا؟

وبهٰذا نعلم أنّ أصل القيام بعمليّة السؤال متأخّرٌ ليس عن المعرفة التلقائيّة الصالحة للاستعمال فحسب، بل عن المعرفة الاستنتاجيّة التلقائيّة كذٰلك، أي عن الاستنتاج الواقع منا بتلقائيّةٍ نتيجة الحضور الفعليّ لمبادئ السؤال. وهٰذا يعني أنّه لا معنى للسؤال

للاستعمال، ومعاني الألفاظ فيها محدّدةٌ ومعلومةٌ بتلقائيّةٍ من سياق استخدامها مع قرائنها المحتفّة بها؛ ولذٰلك لم نحتج إلى أن نتعلّم شيئًا عن معايير الاستنتاج فيها أصلًا؛ لأنّ أسباب الخطإ منتفيةٌ فيها، وإنّما نشرع بالوقوع في الخطإ عندما تختلط علينا المبادئ الصالحة بغيرها؛ ولذٰلك كفى التنبيه على تنوّع المعارف التلقائيّة وضرورة التمييز بينها لضمان صحّة الممارسة الاستنتاجيّة في أمورنا العمليّة والعاديّة. وسوف يكون لنا كلامٌ حول هٰذا الأمر في مرحلةٍ لاحقةٍ عندما نتكلّم عن معايير تحصيل الجواب على الأسئلة. أمّا هنا فالمقدار الّذي نعلمه ونمارسه بتلقائيّةٍ ملازمةٍ للصدق من عمليّة الاستنتاج كافٍ فيما نحن فيه.

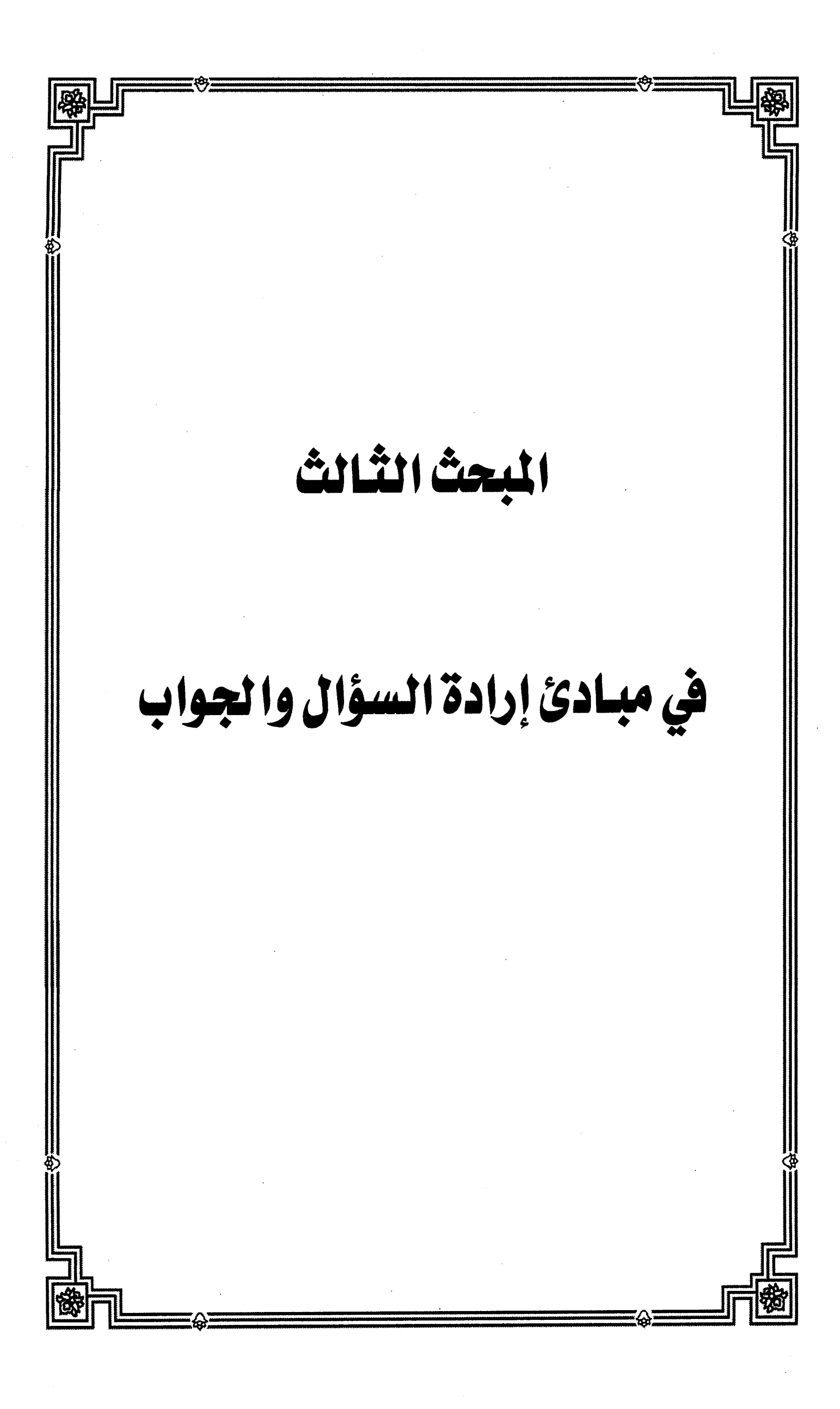
عن أصل امتلاكنا للقدرة على المعرفة الاستنتاجيّة الصحيحة؛ لأنّ أصل ممارسة الشكّ والسؤال تتكوّن من خلال ممارسة الاستنتاج التلقائيّ، وما لم نكن مالكين للقدرة على الاستنتاج الصحيح فإنّ أصل عمليّة الشكّ والسؤال لن تنشأ على الإطلاق. والأمر عينه ينطبق على الشكّ والسؤال عن أصل امتلاكنا لمعرفةٍ تلقائيّةٍ ملازمةٍ للصدق، فإنّه أيضًا شكٌّ وسؤالٌ صوريٌّ لا معنى له؛ لأنّ أصل عمليّة الشكّ السؤال ينشأ من المبادئ التلقائيّة الصالحة للاستعمال، ولو لم نكن نملكها لما كانا لينشآ أصلًا.

والآن، وبالنظر إلى أنّ ممارستنا للاستنتاج قد تجري قبل عمليّة السؤال، وأنّ الالتفات إلى الجهل يحصل عقيب استنتاجٍ تلقائيٍّ، يمكننا أن نرى كيف أنّه لا يجب في ممارستنا للاستنتاج والاستدلال أن تكون دائمًا بداعي تحصيل ما التفتنا إلى جهلنا به، بل قد تحدث بشكلٍ تلقائيٍّ، فتنشأ النتيجة من المبادئ الّتي بحوزتنا نشوءًا تلقائيًّا؛ وهٰذا ما يعني أنّ قيامنا بجمع ما نعلمه عن موضوع السؤال ومتعلّقه لا يكون مجرّد جمعٍ عشوائيٍّ لمبادئ تلقائيّةٍ صالحةٍ للاستعمال، بل يكون جمعًا لمبادئ مترابطةٍ بنحوٍ موجبٍ لاستنتاجٍ تلقائيٍّ ينضمّ إلى ما نعلمه عن الموضوع دون أن يسبق ذٰلك الالتفات إلى الجهل بشيءٍ ما عنه، بل نلتفت إلى الجهل ونقوم بالسؤال من خلاله؛ وذٰلك لأنّ عمليّة الاستنتاج تحدث بالضرورة بمجرّد فعليّة التوجّه إلى المبادئ،

ولا نحتاج إلى تعمّد طلب الاستنتاج إلّا عندما تكون تلك المعرفة المستنتجة موجبةً للالتفات إلى ما نجهله من أمورٍ نفقد بالفعل مبادئ العلم بها، فنسأل ثمّ نعمد إلى تحصيلها ليحصل الاستنتاج؛ ولأجل ذٰلك لم يكن حصول الاستنتاج عند توفّر المبادئ بالفعل إلّا نتيجةً ضروريّةً، سواءٌ التفتنا بالفعل تفصيلًا إلى تفاصيل ممارستنا الذهنيّة أم لا؛ ولأجل ذٰلك كانت ممارسة الاستنتاج تشرع منذ أن نشرع بالإدراك بأن نملك بالفعل مبادئ تلقائيّةً، أي منذ أن نشرع بممارسة التعقّل البسيط عبر الإحساس الباطنيّ والظاهريّ.

هٰذا تمام الكلام في مبادئ تكوُّن السؤال، وسيأتي في الفصلين الثاني والثالث الكشف عن الآثار الكبيرة الّتي تنتج عنها عند مقاربتنا لموضوعنا أو أي موضوعٍ آخر. بل إنّ ما تقدّم لوحده كافٍ في الكشف ضمنًا وصراحةً عن الحلول الجذريّة الجليّة في نفسها لكثيرٍ من النزاعات السفسطائيّة حول أصل إمكانيّة المعرفة مضمونة الصواب، ووجود معيارٍ يعصم الفكر عن الخطإ، وحول حقيقة العلم والمعرفة العلميّة. أمّا الآن فقد بقي علينا أن نتكلّم في النوع الثالث والأخير من أسباب السؤال ومبادئه، أعني مبادئ إرادته[1].

(1) لم يكن في البين داعٍ لذكر النوع الرابع من الأسباب والمبادئ، أعني المبدأ الفاعل وذٰلك لوضوح أنّنا نتكلّم عن أنفسنا في فعلنا للسؤال.



المبحث الثالث

في مبادئ إرادة السؤال والجواب

مبادئ إرادة السؤال والجواب

1 ـ لماذا السؤال عن مبادئ إرادة السؤال؟

تعرّفنا فيما تقدّم على مبادئ تحديد مضمون السؤال (خصوصيّته الجوهريّة ـ صورته) ومبادئ تكوّنه (مادّته)؛ فامتلكنا بذٰلك معيارًا يخوّلنا تمييز السؤال العلميّ عن السؤال الجدليّ والسفسطائيّ، وتبيّن أنّه لا يمكن لأيّ شكٍّ أو التفاتٍ إلى جهلٍ أو قيامٍ بسؤالٍ أن يحدث إلّا في طول استنتاجٍ تلقائيٍّ سابقٍ عليه، وليس فحسب في طول مبادئ سابقةٍ، وتبيّن أيضًا أنّ ضمان علميّة السؤال مرهونٌ بضمان استعمال مبادئ صالحةٍ للاستعمال؛ وأنّ استعمال مضادّاتها يخرج السؤال اللفظيّ أو الذهنيّ عن كونه سؤالًا حقيقةً، فيبقى محض ألفاظٍ لا معنى لها وراء معانيها المفردة، أي سؤالًا سفسطائيًّا. وقد بقي علينا في هٰذا الفصل أن نتعرّف بالفعل على مبادئ إرادة السؤال والجواب (غايته)، أي الكمال الأخير الّذي تتوجّه الحركة المعرفيّة نحوه، وذٰلك قبل أن أدخل في تطبيق كلّ ما قيل عن السؤال على موضوع بحثنا، فأقول:

كثيرًا ما يجد المرء منّا نفسه زاهدةً بأصل طرح السؤال فضلًا عن

تحمّل عناء الإجابة عليه، وكثيرًا ما نجد الناس متفاوتين في درجة الاهتمام والعناية بمعرفة الموضوعات، بل إنّ المرء الواحد يختلف حاله في ذٰلك بين وقتٍ ووقتٍ. وأمام هٰذا الواقع، قد نجد أنفسنا نسأل عن الأسباب والمبادئ الّتي تدعونا إلى ذٰلك؛ وكذا إذا لاحظنا أنّ اعتمادنا على الإرادة التلقائيّة لا يضمن لنا بلوغ الصواب، لا من جهة الإتيان بما يحقّق الغاية الّتي وضعناها، ولا من جهة كون الغاية الّتي وضعناها هي حقًّا ما نحتاجه بأن تكون هي الغاية حقًّا؛ إذ قد نسأل حينها عمّا يضمن لنا صواب الإرادة بما فيها إرادة السؤال.

ومن هنا، يمكن القول بأنّ سؤالنا عن مبادئ إرادة السؤال والجواب، جاء انطلاقًا من معرفتنا التلقائيّة الأوّليّة والوجدانيّة بثلاثة أمورٍ، وهي أولًا: أنّ السؤال فعلٌ من أفعالنا الإراديّة؛ وثانيًا: أنّ إرادتنا تتعلّق بما نرى ـ ولو آنيًّا ـ أنّه صوابٌ، أي موصلٌ إلى غايةٍ نرى ـ ولو آنيًّا ـ أنّها غايةٌ حقيقةً لا خطأً؛ وثالثًا: بأنّ الإرادة قد تتعلّق بالصواب وقد لا تتعلّق به. وتطبيق ذٰلك هو أنّنا، وبمجرّد توجّهنا إلى معنى السؤال كفعلٍ معرفيٍّ نقوم به بداعي تحصيل المعرفة، ندرك عنه ضمنًا معنًى عامًّا، وهو أنّه فعلٌ إراديٌّ، وندرك أنّ الفعل الإراديّ بما هو فعلٌ إراديٌّ لا يجب أن يكون صائبًا دائمًا بل قد يكون وقد لا يكون، وبالتالي نجد أنفسنا جاهلين بالمعيار الّذي يمكننا على أساسه أن نضمن تعلّق إرادتنا بالصواب؛ أي نجهل بالمعيار الّذي يمكننا على أساسه أن نقول عن سؤالٍ ما إنّه يستحقّ أو

لا يستحقّ أن يسأل ويبحث عن جوابه. وبذلك وجدنا أنفسنا أمام السؤال عن مبادئ إرادتنا للسؤال والجواب على نحوٍ صائبٍ؛ لنمتلك بذلك معيار تحديد ما يستحقّ أن نهتمّ به وما لا يستحقّ أن نهتمّ به من الأسئلة، بعد أن امتلكنا معيار تمييز السؤال العلميّ عن الجدليّ فضلًا عن السفسطائيّ.

2. مبادئ مطلق الإرادة

إذا لاحظنا أنفسنا، وتأمّلنا حالنا متى نقوم بالفعل ومتى لا نقوم به، نجد أنّنا في جميع أفعالنا، إنّما نقدم عليها لأنّنا نرى ـ بتلقائيّةٍ أو عن رويّةٍ ـ أنّ في الفعل أحد أمرين: إمّا أنّه يحفظ بنحوٍ ما كمالًا فعليًّا، وإمّا أنّه يجلب بنحوٍ ما كمالًا مفقودًا. ونجد أنّنا إنّما نحجم عن فعلٍ ما لأنّنا نرى ـ بتلقائيّةٍ أو عن رويّةٍ ـ أنّ في الفعل أحد ثلاثة أمورٍ: إمّا أنّه يزيل بنحوٍ ما كمالًا فعليًّا، أو يعيق بنحوٍ ما حصول كمالٍ مفقودٍ، أو لا دخل له أصلًا في تحصيل أيّ كمالٍ أو حفظه.

ثمّ إذا لاحظنا المعرفة الّتي تسبق قيامنا بأيّ فعلٍ، نجد أنّها مؤلّفةٌ من معرفتين: أوّلهما: المعرفة المتعلّقة بالغاية، أي بكمالٍ ما أخيرٍ نرى في نيله أو حفظه اكتفاءً من جهةٍ ما، وانقطاعًا للطلب والفعل من جهته. وثانيهما: المعرفة المتعلّقة بمحقّق الغاية، أي بكون ذلك الفعل أو الموقف محقّقًا لتلك الغاية.

ثمّ إنّنا إذا لاحظنا كلّ واحدةٍ من هاتين المعرفتين، نجد أنّها قد تكون صحيحةً وقد تكون خاطئةً، ونجد أنّ هٰذا الأمر ينطبق على كلا المعرفتين اللتين تتألّف منهما المعرفة السابقة على الإرادة، وهٰذا ما يعني أنّ خطأ أفعالنا الإراديّة قد يكون نتيجة الخطإ في تحديد الغاية، أي تحديد الكمال الأخير الّذي ينقطع الفعل والطلب بتحصيله أو حفظه من جهةٍ ما، وقد يكون نتيجة الخطإ في تعيين الفعل الّذي يحقّقها ويضمن حصولها في هٰذا الموقف أو ذاك.

وإذا تابعنا الملاحظة، نجد أنّ فعليّة الإرادة تابعةٌ لفعليّة المعرفة، وتدور مدارها. وفعليّة المعرفة لا تعني إلّا حضورها الفعليّ بنحوٍ مستقرٍّ بلا منازعٍ أو مزاحمٍ، وبلا شاغلٍ أو صارفٍ؛ أي صيرورتها مستحوذةً. وهٰذا يعني أنّ استحواذ معرفتنا بالغاية وبمحقّقها - صحيحةً كانت أو خاطئةً - هو الّذي يجعل إرادتنا متعلّقةً بالبحث عمّا يحقّقها، وهو الّذي يجعلها متعلّقةً فعلًا بالموقف الّذي رأينا أنّه يحقّقها. وبما أنّ المعرفة قد تكون خاطئةً، وهي مع ذٰلك قد تكون مستحوذةً نتيجة سببٍ من أسباب الاستحواذ[1]، فهٰذا يعني أنّنا معرّضون للوقوع في أفعالٍ إراديّةٍ خاطئةٍ ومخالفةٍ لمقتضى سعينا

(1) لا حاجة بنا هنا إلى استقصاء أسباب الاستحواذ، وسوف يأتي لاحقًا في الفصل الثالث ما يلفتنا إليها، ويمكن لمن أحبّ التوسّع أن يلاحظ المطلب الثالث من كتاب "القانون العقليّ للسلوك".

الطبيعيّ الضروريّ نحو الاستكمال بأفعالنا تحصيلًا وحفظًا. بل نجد أنّ اكتشافنا للمعرفة الصحيحة لا يكفي لوحده لجعل إرادتنا متوافقةً معها، بل قد تكون معرفةً مقابلةً لما كنّا نراه صحيحًا، وكان مستحوذًا علينا، ولمّا نتخلص من استحواذه بعد، بل يحضر بتلقائيّةٍ ويستقرّ بمجرّد مواجهتنا للموقف، فنعمل على وفقه، خلافًا لمعرفتنا الجديدة الّتي لم تصر بعد بالحال الّذي يجعل منها فاعلةً ومؤثّرةً في الإرادة؛ أي غير حاضرةٍ باستقرارٍ وغير مستحوذةٍ؛ الأمر الّذي يعني حاجتنا إلى جعلها مستحوذةً مضافًا إلى اكتشافنا لها ولخطإ ما كنّا نراه(1).

3. مبادئ إرادة المعرفة: سؤالاً وجوابًا

انطلاقًا من هٰذا الأمر العامّ والجامع لكلّ مظاهر سلوكنا، كنّا في سعينا لتحصيل المعرفة بجواب أيّ سؤالٍ، بل في أصل اهتمامنا بطرح السؤال، إنّما نقوم بذٰلك لأنّنا نرى فيه بنحوٍ مستحوذٍ ـ ولو فقط حينما نقوم به ـ موافَقةً للغاية الّتي نؤمّها، ونرى بنحوٍ مستحوذٍ ـ

---

(1) ففي كثيرٍ من الأحيان نكون على علمٍ بأنّ ما نفعله خاطئٌ، وأنّه سوف يجلب ضررًا أعظم من تركه، ولٰكنّ إرادتنا تتعلّق به لأنّنا نملك أحكامًا أخرى عنه تكون هي المستحوذة علينا بتلقائيّةٍ حينما نتعرّض له، فنعمل على وفقها بتلقائيّةٍ ونكون فاعلين عن إرادةٍ تلقائيّةٍ، وإن بدا لنا أنّنا نكون مختارين، إذ الاختيار عبارةٌ عن تعيين متعلّق الإرادة عن رويّةٍ، من خلال جعل المعرفة الناشئة عن رويّةٍ معرفةً مستحوذةً. وسوف يأتي تفصيل شيءٍ من هٰذه الأمور في الفصل الثالث، ومن أراد التوسّع فيمكنه الرجوع إلى كتاب "القانون العقليّ للسلوك".

ولو حينما نسعى لتحصيل الجواب فقط ـ أنّ في السعي لتحصيل الجواب ملاءمةً مع غايتنا. أي كنّا نرى أنّ المعرفة بجوابه تؤثّر بنحوٍ ما على استكمالنا تحصيلًا وحفظًا. وكذٰلك الأمر في إعراضنا عن السؤال، وتركنا السعي إلى معرفة الجواب؛ فمضافًا إلى أنّنا قد نعرض عنه عندما نرى أنّ طرحه[1] يؤدّي إلى الإضرار بنا وسلب كمالاتنا، بحيث تكون معرفتنا بذٰلك الإضرار مستحوذةً على أذهاننا بلا منازعٍ؛ فكذٰلك نحن نعرض عنه ابتداءً فيما إذا رأينا بنحوٍ مستقرٍّ أنّه لا يرتبط بتحصيل وحفظ أيّ كمالٍ من الكمالات، أو أنّ السعي لتحصيل الجواب عنه يتعارض مع أمورٍ أخرى يستحوذ علينا الاهتمام بها دونه، أو أنّنا نعجز عن تحصيل الجواب ولا يمكننا نيله.

إلّا أنّ الاستحواذ نفسه، وبالتالي السعي الفعليّ للمعرفة بسؤالٍ ما، لا يكون عن معرفةٍ صحيحةٍ بعلاقة السؤال باستكمالنا فقط، ولا هو يحصل مباشرةً عقيب اكتشاف صحّة علاقته به، إلّا إذا لم يكن قد سبقها استحواذٌ لأيّ مقابلٍ من مقابلاتها. وبالتالي لا يجب في السؤال الّذي نسعى إليه أن يكون مرتبطًا حقيقةً باستكمالنا

(1) إمّا بأن يكون طرحه على غيرنا موجبًا لإضراره بنا ومعاقبته لنا أو إعراضه عن نفعنا أو انزعاجه منّا كما يحدث كثيرًا في الحياة العاديّة، وإمّا بأن يكون طرحه بيننا وبين أنفسنا موجبًا لذٰلك، كما يرى بعض الأقوام من أنّه يحرم طرح الأسئلة المتعلّقة بالإله والخلق وغير ذٰلك من أمورٍ مشابهةٍ، وأنّ الإله يعاقب على طرح أسئلةٍ كهٰذه.

تحصيلًا وحفظًا، ولا يجب في السؤال الّذي نعرض عنه ونزهد فيه أن يكون عديم الارتباط بذٰلك، وكذا العكس. بل كثيرًا ما تستحوذ علينا وتستقرّ في نفوسنا أحكامٌ وأفكارٌ كاذبةٌ كلّيًّا أو جزئيًّا، ونرجّح بتلقائيّة العمل على وفقها في الموارد الجزئيّة؛ بسبب استحواذها علينا، واستقرارها التامّ في أذهاننا؛ ولذٰلك كثيرًا ما كنّا نتصرّف خلافًا لمعرفتنا بإرشادات الأطبّاء مثلًا؛ وذٰلك لأنّ الأحكام المقابلة لها تكون هي المستحوذ علينا في هٰذا الموقف أو ذاك؛ فنرجّح بتلقائيّة العمل على وفقها خلافًا لما عرفنا أنّه الصواب؛ وذٰلك لأنّ درجة استحواذها واستقرارها تمنع من فعليّة حضور أيٍّ من مضادّاتها ومنافياتها؛ وبالتالي نجد حاجتنا إلى جعل هٰذه المعرفة الّتي اكتشفنا صحّتها، هي المستحوذة والمستقرّة بدلًا عنها؛ لتصير هي الفاعلة في إرادتنا عوضًا عنها، فنرجّح على وفقها.

4. معيار الاهتمام بالمعرفة وعوائقه

إنّ ما تقدّم يكشف بوضوحٍ أنّ اتّكالنا على ما نجده في أنفسنا من رغبةٍ أو حماسةٍ لتحصيل معرفةٍ ما، أو البحث عن أجوبة أسئلةٍ معيّنةٍ، وكذا العكس ـ أي: ما نجده فيها من نفورٍ أو فتورٍ وانعدام حماسةٍ لمعرفة أجوبة أسئلةٍ معيّنةٍ، واللامبالاة التلقائيّة بالبحث والفحص، أو الانشغال التلقائيّ عنه بأمورٍ أخرى، أو وجدان العجز الفعليّ عن الإجابة دون ضمان نشوء العجز عن

عدم قابليّة الموضوع نفسه للمعرفة، أو كون الممارسة الذهنيّة الإنسانيّة فاقدةً بنفسها لمبادئ معرفته (وهو ما يتوقّف على الدراية بمعيار التفكير ومعيار الممارسة الذهنيّة مضمونة الصواب) ـ ليس معيارًا بالمرّة لتحديد ما يستحقّ وما لا يستحقّ أن نسعى إلى معرفته. بل المعيار ـ والمعيار فقط ـ في كون مضمون تلك المعرفة مرتبطًا باستكمالنا وأمرًا يمكن بلوغه. والسبيل إلى ذٰلك فقط هو في جعل معرفتنا بالجواب وبارتباطه باستكمالنا وبإمكان بلوغه حاضرةً بالفعل بلا مزاحمٍ أو صارفٍ.

وهٰذا يعني أنّنا نحتاج في تحديد موقفنا من أيّ سؤالٍ ومعرفةٍ ما إذا كان يستحقّ أو لا يستحقّ عناء البحث عن جوابه، أن نعمد إلى مضمون ذٰلك السؤال، فننظر ونفحص عن علاقة مضمونه بعمليّة استكمالنا، فإن وجدنا أنّه مرتبطٌ بها بنحوٍ راجحٍ بالذات، فعلينا أن نجعل هٰذه المعرفة مستحوذةً حتّى نصير عاملين على وفقها، ولا نكتفي بما نجده في نفوسنا من مشاعر تلقائيّةٍ توجب الاهتمام أو الزهد به[1].

---

(1) في قبال هٰذه المعارف الأوّليّة والوجدانيّة توجد أحكامٌ بعضها انفعاليٌّ وبعضها وهميٌّ. أمّا الانفعاليّ فيتّكل على الحالة الشعوريّة للانتقال إلى الحكم بضرورة البحث أو عدم البحث والاهتمام وعدم الاهتمام بجواب سؤالٍ ما، حيث يتّخذ من ضعف الحماس وفتور الهمّة دليلًا على عدم أهمّيّة السؤال، ومن شدّة الحماس وعلوّ الهمّة

وإذا كان كذٰلك، فهٰذا يعني بالضرورة أنّ أوّل الأسئلة استحقاقًا للمعرفة والبحث عن جوابها، ليست فحسب تلك الّتي نجدها

دليلًا على ضرورة السؤال والبحث عن إجابته. ومن البيّن الجليّ بذاته، مدى الخلل في هٰذا الاتّكال، وكذب هٰذه الأحكام في كثيرٍ من المواطن (ومثله أيضًا الاتّكال على ادّعاء الغير لعدم الإمكان تصديقًا له؛ فهو اتّكالٌ على المقبولات، وبالتالي يرجع إلى الاتّكال على الحالة الشعوريّة). أمّا الوهميّ فيتّكل على خلوّ الذهن عن أيّ معرفةٍ بما يدلّ على أهمّيّة وضرورة البحث عن الحكم، للقول بعدم وجود ما يدعو للاهتمام بالسؤال حقًّا (ومثله الاتّكال على وجدان العجز الذهنيّ الفعليّ للقول بأنّ الأمر لا يدرَك ولا يمكن بلوغ معرفته، دون أن ينطلق في ذٰلك من المعرفة المسبقة بمعايير الممارسة الذهنيّة ومبادئها، بل يتّكل على محض وجدانه للعجز). ومن البيّن الجليّ ما في كلا هٰذين الحكمين من خللٍ، وفي الاتّكال عليهما من غبنٍ.

ومن هنا لا يكفي المرء ولا يبرّر له ألّا يجد في نفسه ما يبرّر سعيه نحو البحث عن جواب سؤالٍ ما؛ بل لا بدّ له أن يجد ما يجعل ذٰلك البحث إمّا عديم النفع أو مرجوحًا حقيقةً بحسب كمالاته الّتي تحتاج إلى تحصيلٍ وحفظٍ، أو غير قابلٍ بنفسه لأن يُعرف. أمّا الاكتفاء بطرح السؤال عن المحفّز والداعي مدّعيًا أنّه لا يجد في نفسه وذهنه ما يدعوه للبحث، دون أن يملك هٰذا الطارح للسؤال أيّ إجابةٍ مضمونة الصواب، فلا يجدي؛ لأنّ سؤاله ينطلق من مبادئ غير صالحةٍ للاستعمال، وهي أنّ ما لا يجد في نفسه حماسًا لمعرفة جوابه لا يجب عليه معرفة جوابه، وأنّ ما لا يجد عنده ما يوجب البحث عن جوابه لا يوجد حقًّا ما يوجب عليه البحث عن جوابه، أو أنّ ما يجد نفسه عاجزًا عن معرفة جوابه لا يمكن معرفة جوابه في نفسه؛ فالحكم الأوّل انفعاليٌّ لأنّه يتّكل على الحالة الشعوريّة للحكم على وفقها، والحكم الثاني وهميٌّ لأنّه يتّكل على الحالة الذهنيّة الفاقدة للمبرّر، ويتّخذها منطلقًا للحكم بعدم وجود المبرّر حقيقةً.

مرتبطةً بمعارفنا المستحوذة عن كمالاتنا، بل أيضًا تلك الّتي ترتبط بما لا تكون معرفتنا به من المعرفة المستحوذة والمستقرّة، والّتي يتوقّف على استحضارها أصل الالتفات إلى الأسئلة المتعلّقة بتحديد ما يتوقّف عليه بلوغنا لها وتحصيلنا لكمالنا ككلٍّ. وإذا لم نستحضر ما نعرفه عن كمالاتنا كلّها، وأنواع الاستكمال الّتي توجد لدينا ومراتبها، فكيف سنحدّد إن كان لهٰذا السؤال أو ذاك ارتباطٌ برعاية كمالنا وتحقيقه أو لا. ولٰكن كيف يمكن أن نستحضر معرفتنا بكمالاتنا كلّها وأنواع الاستكمال الّتي لدينا ومراتبها، إذا لم نقم أوّلًا باستحضار ما نعلمه عن أنفسنا وخصائصها؛ إذ كيف يلتفت إلى كمالات الشيء دون الالتفات إلى خصائصه؟! وكيف تتحدّد حاجات موضوعٍ قبل تحديد طبيعته؟! وهٰذا يعني أنّ استحضار ما نعلمه عن أنفسنا وكمالاتها وأنواع استكمالها ومراتبها، يشكّل أساسًا أوّلًا للانطلاق نحو تحديد الأسئلة الّتي نحتاج إلى معرفة جوابها، وتحمل عناء البحث عنه.

وانطلاقًا ممّا تقدّم، صرنا نعلم بأنّ السؤال نفسه، وإن كان فعلًا معرفيًّا في مضمونه، إلّا أنّه فعلٌ إراديٌّ أيضًا، وضمان صحته، وإن كانت بملاحظة مضمونه المعرفيّ، إلّا أنّ ضمان استكمالنا به ـ أي صوابه كفعلٍ إراديٍّ ـ يحتاج إلى ملاحظة علاقة مضمونه بعمليّة الاستكمال، وضمان هٰذا الأمر يتطلّب التوجّه أوّلًا نحو استحضار كلّ ما نعلمه من معارف تلقائيّةٍ ملازمةٍ للصدق عن أنفسنا وكمالاتها ومراتبها وأنواع استكمالها، ثمّ إلى جعل هٰذه المعارف

مستحوذةً ومستقرّةً بدل مضادّاته؛ تمهيدًا، ليس لنشوء الأسئلة بالشكل الصحيح فحسب، بل لصيرورة تلك الأسئلة حاضرةً بالفعل أيضًا، وموضوع اهتمامٍ فعليٍّ مستقرٍّ لمعرفة جوابها[1].

وفي النتيجة، كما كان لا يصحّ الاتّكال على تلقائيّة الأحكام الّتي نملكها سلبًا أو إيجابًا لاستعمالها في مسار المعرفة، فكذٰلك لا يصح الاتّكال على تلقائيّة مشاعر الاهتمام بالسؤال أو عدم الاهتمام به للقول بأنّنا نحتاج إلى معرفته أو لا. ثمّ، إذا ضممنا إلى هٰذا الأمر ما عرفناه من قبل، كانت النتيجة أنّ الاتّكال على تلقائيّة حصول أو عدم حصول السؤال، وتلقائيّة الاهتمام أو عدم الاهتمام بالسؤال لا يضمن لنا **كون** سؤالنا سؤالًا حقيقيًّا وصحيحًا، **ولا كون** اهتمامنا أو عدم اهتمامنا ملائمًا لاستكمالنا. وهٰذا يعني أنّ عمليّة السؤال تحتاج في ضمان صوابها إلى أن تمارس **برويّةٍ**، وبعيدًا عن التلقائيّة في الحكم والإرادة؛ فإذا فعلنا ذٰلك، ضَمِنّا تحقيق أمرين: أن يكون سؤالنا حقيقيًّا وعلميًّا، لا محض سؤالٍ صوريٍّ وسفسطائيٍّ أو حتّى جدليٍّ؛ وأن يكون طرحنا إيّاه وسعينا إلى معرفة جوابه سعيًا إنسانيًّا، أي سعيًا إلى معرفةٍ ملائمةٍ لاستكمالنا حقيقةً، لا محض أمرٍ نشعر بالحماسة والرغبة أو الفضول نحوه.

هٰذا تمام الكلام في مباحث هٰذا الفصل وفيما يلي خاتمته.

---

(1) سوف أتوسّع في هٰذه الأمور كلّها عندما ندخل في ميدان التطبيق لهٰذه النقطة ضمن الفصل الرابع.

خاتمة الفصل الأوّل

يقودنا التحليل المتقدّم لعمليّة السؤال من جهة مبادئها المعرفيّة والتكوينيّة والإراديّة إلى ثلاثة أمورٍ أساسيّةٍ:

الأمر الأوّل: أنّ عمليّة السؤال، وبغضّ النظر عن خصوصيّة مضمونها، إنّما تنشأ وتتكون انطلاقًا من مبادئ من نوع الأوّليّات العامّة؛ فلا معنى للكلام عن أيّ سؤالٍ بدونها، ولا معنى لأيّ سؤالٍ يفترض في مضمونه الخاصّ ما يكون منافيًا لها؛ بل سيكون مجرّد صياغةٍ لفظيّةٍ لما ليس بشيءٍ على الإطلاق إلّا بالفرض اللفظيّ الخياليّ؛ فكانت النتيجة: أنّ أيّ سؤالٍ يطرح بالنحو المخالف لها لن يكون سؤالًا حقيقيًّا، فضلًا عن أن يكون علميًّا، وبالتالي لا معنى للبحث عن إجابته؛ بل إذا ما اتّفق ومارس أحدٌ ذلك، فإنّ الموقف المناسب معه هو أن يتمّ تنبيهه على المبادئ الأوّليّة العامّة من خلال الموارد الجزئيّة؛ حتّى يستطيع تدريجيًّا تصوّر معانيها بنحوٍ مجرّدٍ عن الموارد الجزئيّة، فيصدّق بتلقائيّةٍ ملازمةٍ للصدق بضرورتها وعمومها، أي تلقائيّةٍ بالذات؛ لأنّ التصديق بذلك لا يحتاج إلى أزيد من محض تصوّر أطرافها بمعانيها بنحوٍ خالصٍ ما لم يكن في البين قصورٌ ذهنيٌّ أو نزوعيٌّ.

والقصور الذهنيّ عجز عن التفرقة بين أحوال الشيء في نفسه

وأحواله في مقام تخيّله وتصوّره، والقصور النزوعيّ محكوميّة المرء برغبته بتصحيح الحكم على موضوعٍ لا يصحّ عليه ذٰلك الحكم. **فإن** كان القصور ذهنيًّا، احتجنا إلى التدريب الذهنيّ حتّى يصار إلى التمييز بين أحوال الشيء في نفسه وأحواله في مقام تخيّله. **وإن** كان القصور نزوعيًّا، احتجنا إلى التربية النزوعيّة الّتي ترعى تخليص المرء من جعل مشاعره معيارًا في الحكم والاختيار. **وفي كلا الحالين** لن يكون الكلام منصبًّا على نفس السؤال الموهوم الّذي تمّ طرحه ظاهرًا، بل على أمورٍ أخرى توجب التنبّه إلى عدم وجوده أصلًا، إلّا بالعرض، أي باللفظ والصورة فقط.

الأمر الثاني: أنّ نشوء أيّ سؤالٍ بمضمونٍ خاصٍّ، إنّما يكون من خلال أمورٍ نعلمها مسبقًا، بحيث تلفتنا إلى موضوعٍ ما، وإلى جهلنا به من جهةٍ ما، بحيث يصير مطلوبًا ومسؤولًا عنه من جهتها. وبدون فعليّة الالتفات إلى هٰذه الأمور المعلومة مسبقًا لن يكون هناك سؤالٌ فعليٌّ. وهٰذا يعني أنّنا نحتاج، قبل أن نقدم على السؤال، أن نكون فارغين عن صحّة ما افترضنا أنّنا نعلمه وانطلقنا منه في تحديد السؤال، وإلّا فإنّ سؤالنا سيكون فرضيًّا محضًا، وبالتالي لن يكون سؤالًا علميًّا؛ لأنّ السؤال العلميّ يطلب المعرفة العلميّة، والبحث العلميّ يرعى الوصول إلى نتيجةٍ صادقةٍ بالضرورة، وهٰذا ما لا يمكن أن يكون ما لم يتمّ حسم حال المبادئ الّتي انطلق منها السؤال؛ ولذٰلك كان حقّ السؤال العلميّ والبحث العلميّ أن يضمن

صدق مبادئه، ليس فحسب تلك المبادئ الّتي يستعملها للوصول إلى جواب السؤال، بل تلك الّتي ينطلق منها لطرحه.

هٰذا، وقد ترتب على هٰذين الأمرين أنّ المسألة لم تعد ـ بل لم تكن من الأصل ـ مجرّد حاجةٍ إلى مبادئ ننطلق منها في عمليّة البحث العلميّ لتحصيل المعرفة الصحيحة بما نجهله، بل إنّ أصل الالتفات إلى الجهل بموضوع ما يحتاج إلى مبادئ مضمونة الصدق، وإلّا فإنّ معرفتنا بجهلنا لن تكون مضمونةً. فنحن نسأل لأنّنا وجدنا أنفسنا نجهل، فإذا كان أصل حكمنا على أنفسنا بأنّنا نجهل قد يكون موهومًا نتيجة عوز التدقيق والتصوّر الصحيح بعيدًا عن تأثير أحوال الخيال وأحوال النزوع، فهٰذا يعني أنّنا لن نكون بعدُ بحالٍ يسوّغ لنا ـ في مقام البحث العلميّ ـ القيام بالسؤال أصلًا؛ لأنّه لم يسغ لنا بعدُ الحكم على أنفسنا بأنّنا نجهل هٰذا الأمر أو ذاك على نحوٍ حقيقيٍّ. وبالتالي قد نرى من أنفسنا أنّنا نجهل كون شيءٍ ما موجودًا ما في نفسه أو وجود شيءٍ لشيءٍ، أو نجهل خصوصيّة الموجود المعيّن أو السبب؛ لأنّنا انطلقنا من مبادئ لم نضمن صلاح الانطلاق منها في عمليّة السؤال؛ فلا يكون جهلًا حقيقيًّا، بل بدويًّا، ونتيجة نقص التصوّر والالتفات الممكن تحصيله بالقوّة القريبة من الفعل، وليس لعوزٍ إلى ما يبيّنه في نفسه.

ومن هنا، فكما كانت المبادئ الخاطئة قد تؤدّي إلى القيام

باستنتاجاتٍ خاطئةٍ، وكما كانت المبادئ غير الصالحة للاستعمال تجعل الاستنتاجات غير مضمونة الصحّة، فكذٰلك المبادئ غير الصالحة والمبادئ الخاطئة لا تضمن أن تكون أسئلتنا صحيحةً؛ ولذا كان لزامًا علينا، إذا ما أردنا أن نكون سائرين سيرًا علميًّا في بحثنا، أن نقوم بتطبيق التمييز الّذي سبق الكلام عنه في الفصل الأوّل من كتاب المرحلة الأولى، ولٰكن هٰذه المرة، لا لتحديد مبادئ للمعرفة، بل لتحديد طبيعة مبادئ السؤال والطلب. فنحن لا نحتاج فحسب إلى أن نروّي ونفحص الاستدلالات الّتي نقوم بها على قضايا نجهلها، بل نحتاج أيضًا إلى أن نروّي ونفحص المبادئ الّتي تقبع خلف عمليّة السؤال؛ لنستطيع بذٰلك تجنّب الوقوع ضحيّة تساؤلٍ لا معنى له، وتجنّب النظر إلى النفس على أنّها جاهلةٌ دون أن تكون كذٰلك فعلًا. فمتى ما وجدنا في مبادئ السؤال أحكامًا لا نعلم صحّتها، ولا نملك ضمان صوابها، فإنّ ذٰلك يفرض علينا التوقّف عن أصل السؤال، والتحوّل إلى فحص نفس تلك المبادئ وتعقّلها بالنحو الكافي وعدم الوقوف على الألفاظ؛ وذٰلك لأجل اكتشاف ما إذا كانت أوّليّةً أو غير أوّليّةٍ، وإذا لم تكن أوّليّةٍ، فهل هي من المبادئ الأخرى الصالحة للاستعمال أو لا؟ وإن لم تكن، فهل يمكن إثباتها والاستدلال عليها أو على نقيضها من خلالها أو لا؟ فإن لم يكن، ولم نعلم صوابها أو خطأها، فإنّ السؤال المبنيّ عليها سيكون مجرّد سؤالٍ فرضيٍّ، والبحث عن جوابه بحثٌ فرضيٌّ ليس من شأن البحث العلميّ أن ينشغل به.

الأمر الثالث: أنّه لا يصحّ الاتّكال على ما نجده في أنفسنا من مشاعر تلقائيّةٍ رغبةً أو نفورًا أو فتورًا تجاه المعرفة بجواب سؤالٍ من الأسئلة، لنتّخذ من ذٰلك هاديًا ودليلًا لتحديد ما إذا كان يستحقّ البحث والفحص وتحمّل عنائهما أو لا؛ بل لا بدّ أن ننظر في علاقة مضمون هٰذا السؤال بعمليّة الاستكمال الّتي نمارسها في حركاتنا وسكناتنا، وباكتشاف دورها الإيجابيّ في التكميل ورجحانه على ما سواه في حال المزاحمة؛ وفيما عدا ذٰلك سنكون إمّا ضحيّة حكمٍ وهميٍّ مفاده: أنّ عدم وجداننا لما يحفّزنا دليلٌ على عدم وجوده؛ وإمّا ضحية حكمٍ انفعاليٍّ مفاده: أنّ عدم رغبتنا بالسؤال، وبالبحث عن جوابه دليلٌ على عدم أهمّيّته وعدم ارتباطه بعمليّة استكمالنا، أو هو دليلٌ على مرجوحيّته. فإذا ما فرغنا من هٰذه المرحلة، وعرفنا حقيقةً أنّ للسؤال ارتباطًا إيجابيًّا بعمليّة الاستكمال، ثمّ وجدنا مزاحمةً بين معرفة إجابته وتحصيل كمالاتٍ أخرى، فعلينا أن ننظر في تحديد الراجح بذاته من بينها[1]؛ فإذا ما حقّقنا كلّ ذٰلك في كلا الحالين، وتبيّن ارتباط مضمون السؤال بعمليّة الاستكمال بلا مزاحمةٍ، أو مع مزاحمةٍ، ولٰكن بنحوٍ أرجح بذاته، وكان هناك ما يضادّها من أمورٍ مستحوذةٍ، احتجنا إلى جعل معرفتنا الجديدة عن السؤال وعلاقته بعمليّة الاستكمال معرفةً مستحوذةً ومستقرّةً حتّى تصير هي الفاعلة

---

(1) قد ذكرت معايير ذٰلك في المطلب الأوّل من كتاب "القانون العقليّ للسلوك".

في إرادتنا دون سواها؛ وذٰلك حتّى تصير لدينا إرادةٌ فعليّةٌ للقيام بالسؤال وتحمّل أعباء الإجابة عليه.

والآن، بعد أصبحنا أمام كلّ هٰذه المعارف المضمونة الصواب عن عمليّة السؤال من الجهات الثلاث، علينا أن نعمد إلى موضوعنا لنبني أسئلتنا عنه بناءً علميًّا إنسانيًّا، بأن نمارس الرويّة في رجوعنا إلى المبادئ الصالحة للاستعمال من أوّليّاتٍ عامّةٍ أو خاصّةٍ، أو حسّيّاتٍ أو تجريبيّاتٍ أو وجدانيّاتٍ، أو من الأمور المستنتجة منها بتلقائيّةٍ مضمونة الصواب؛ وذٰلك لنجعلها منطلقًا لنا في عمليّة السؤال عنه؛ فنرى كيف تقوم هٰذه المبادئ بدور الكشف عمّا نجهله عن هٰذا الموضوع، وبالتالي تكوين الأسئلة الخاصّة به، أي كيف تضعنا أمام الجهل بتعيين فعليّة إحدى النسبتين ـ الإيجاب أو السلب ـ أو أمام الجهل بخصوصيّة ما علمنا نسبته؛ فنعاين كيف تنشأ الأسئلة العلميّة عن موضوعنا نشوءًا طبيعيًّا وبالذات، مميّزين لها عن الأسئلة الجدليّة والسفسطائيّة. فإذا ما حدّدنا الأسئلة وميّزناها، وضعناها أمامنا لننظر في علاقتها بعمليّة استكمالنا، فإذا تبيّن أنّ لها علاقةً توجب رجحانها بالذات مطلقًا أو في حالٍ ما، ووجدنا ما يمانعها فينا، عملنا كلّ ما يعين على استحواذها بخصوصها واستقرارها عندنا حتّى تصير فاعلةً في إرادتنا في وجه مقابلاتها، ويصير سعينا إلى معرفتها سعيًا إنسانيًّا؛ كلّ ذٰلك تمهيدًا للبحث عن إجابتها في مرحلةٍ لاحقةٍ.



- تمهيد في بيان غاية هذا الفصل وخطواته ومتطلّباته وعوائقه
- المبحث الأول: المبادئ المحدّدة لموضوعنا وتصوّره من خلالها
- المبحث الثاني: في عرض الأحكام المضادّة للمبادئ وكيفيّة نشوئها
- المبحث الثالث: المبادئ المحدّدة لمتعلّق السؤال عن الكون



تمهيد في بيان غاية هذا الفصل وخطواته متطلباته وعوائقه

1. غاية هذا الفصل وخطواته

يسعى هٰذا الفصل إلى إعادة بناء تصوّرنا عن الكون انطلاقًا من جمع ما نعلمه عنه من مبادئ صالحةٍ للاستعمال، بنحوٍ متدرّجٍ من الأمور العامّة إلى الأمور الخاصّة الّتي تجعلنا متصوّرين له بما يخصّه بالذات؛ وذٰلك تمهيدًا للتوجّه إليه من خلالها، وتحديد المبادئ الّتي تنبثق عنها وتلفتنا إلى ما نجهله عنه، فتتحدّد الأسئلة الّتي تفرضها بالذات. ولأجل بلوغ هٰذه الغاية سوف أعمد أوّلًا إلى عرض المبادئ بشكلٍ متسلسلٍ يقود إلى بناء تصوّرنا عن الكون، ثمّ إلحاقها ثانيًا بعرض الأحكام المضادّة لكلّ واحدٍ منها مع الكشف عن تناقضها وصوريّتها؛ تمهيدًا لجعل معرفتنا بتلك المبادئ مستقرّةً وخالصةً من أيّ موجبٍ للغفلة عنه أو حضور ما ينازعها؛ فإذا تمّ ذٰلك، وصرنا متصوّرين للكون بما يخصّه، بعيدًا عن الأحوال الذهنيّة والنزوعيّة الموجبة لاختلاله، أنتقل إلى ما يتفرّع عليه من الالتفات إلى مبادئ أخرى تحدّد لنا ما نجهله عنه، حتّى نطرح الأسئلة الصحيحة، ونستبعد الأسئلة الصوريّة الّتي يتنافى طرحها مع أصل تصوّرنا عن موضوعها.

ولأجل ذٰلك سيكون هٰذا الفصل مؤلّفًا من خطوتين: الأولى تشكيل تصوّرنا عن الكون بما يخصّه بالذات، وذٰلك ضمن فصلين، أعرض في الأوّل المبادئ الصالحة للاستعمال والملازمة للصدق بالذات، فيتشكّل تصوّرنا عن الكون بالشكل الصحيح، وأعرض في الثاني الأحكام الوهميّة والانفعاليّة المضادّة مع تفنيدها والكشف عن اختلالها؛ تمهيدًا لجعل تصوّرنا للكون خالصًا من أيّ موانع، بنحوٍ يؤدّي إلى استبعاد كلّ الأسئلة الصوريّة. أمّا الخطوة الثانية فأعمد فيها إلى تحديد المبادئ الّتي تلفتنا إلى ما نجهله حقيقةً، والأسئلة الصحيحة الّتي تنبثق عنها.

2- متطلبات مباحث هذا الفصل وعوائقها

قبل أن أدخل في بيان الخطوة الأولى المتعلّقة بعرض المبادئ الّتي تتكفّل ببناء تصوّرنا عن الكون بما يخصه بالذات، نحتاج إلى أن نتعرّض إلى بعض الأمور المتعلّقة بضمان حسن تصوّرنا وفهمنا للمبادئ الّتي نستعملها والعوائق الّتي ستواجهنا. وأبدأ بالقول بأنّ كلّ واحدٍ منّا، أنا الكاتب، وأنت القارئ، وسائر أفراد الناس، يمارس حياته المعرفيّة والعمليّة انطلاقًا من مجموعةٍ كبيرةٍ من المعارف والأحكام، بعضها تلقائيٌّ وبعضها مستنتجٌ من التلقائيّ. وقد عرفت أنّ بعض الأحكام التلقائيّة صالحٌ حقيقةً للاستعمال في مسار بناء المعرفة، بدءًا من أصل السؤال وصولًا إلى الإجابة؛ وبعضها الآخر

غير صالحٍ لذٰلك. وقد عرفت أيضًا أنّنا قد أخذنا معًا على أنفسنا أن نجعل سيرنا المعرفيّ ـ سواءٌ في أصل السؤال أو في الإجابة ـ مراعيًا لمعيار المعرفة الصائبة بذاتها، القاضي باستعمال المبادئ الصالحة بذاتها لذٰلك.

إلّا أنّ استعمال المبادئ الصالحة بذاتها يتوقّف لا محالة على تمييزها عن مضاداتها؛ والحال أنّ قدرتنا على ممارسة هٰذا التمييز ليست واحدةً بل متفاوتةً، لا من جهتنا نحن فحسب لأجل اختلاف المهارات والتجارب والملكات الذهنيّة فيما بيننا أو اختلاف الحالات الذهنيّة والانفعاليّة الّتي يتعرّض لها كلّ واحدٍ منّا؛ بل أيضًا من جهة المبادئ نفسها. فالمبادئ التلقائيّة ليست على درجةٍ واحدةٍ من الاختلاف والتميّز عن بعضها البعض، ولا جهات تميّزها مألوفة عندنا على حدٍّ سواءٍ؛ بل منها مبادئ متمايزةٌ من جهاتٍ كثيرةٍ ومألوفةٍ بالفعل؛ ولأجل ذٰلك لا تكون عرضةً لاختلاط أحدها بالآخر: مثل تميّز الأحكام الحسّيّة والتجريبيّة عن الأحكام الوهميّة أو الانفعاليّة. ومنها مبادئ متمايزةٌ من جهاتٍ قليلةٍ ولٰكن مألوفة؛ فلا تستدعي إلّا استقصاءً وحذرًا بسيطين منعًا للاقتصار على ملاحظة جهات الاشتراك، وذٰلك مثل: تميّز الأحكام الحسّيّة عن الأحكام المقبولة بالنقل والإخبار، والتجارب البشرية عن المشهورات. ومنها مبادئ متمايزةٌ من جهاتٍ قليلةٍ وغير مألوفةٍ، الأمر الّذي يوجب خفاءها التلقائيّ فتستدعي ممارسة قدرٍ أكبر من

الاستقصاء في التدقيق والحذر الّذي لا يمكن بدونه تحديد ما إذا كان المبدأ الّذي أمامنا من القسم الصالح أو غير الصالح؛ وذٰلك كما في تميّز الأوّليّات والوجدانيّات عن الوهميّات والانفعاليّات[1].

وإذا كان كذٰلك، فمن البيّن أنّ التمييز بين المبادئ الصالحة وغير الصالحة في كلّ موردٍ من الموارد قد يتوقّف لا محالة على تعمّد ممارسة الاستحضار التفصيليّ لجميع المعاني الّتي يكتنفها المبدأ الّذي وجدناه بتلقائيّةٍ عندنا؛ وذٰلك لأنّنا قد نجد أنفسنا متمسّكين بتلقائيّةٍ بحكم ما لا نضمن صدقه؛ لأنّنا لم نعمد إلى استحضار معاني أطرافه تفصيلًا. وهٰذا ما يعني لا محالة أنّ الاعتماد على مبادئ غير صالحةٍ للاستعمال، قد يكون في كثيرٍ من الموارد أسرع وأسهل من الاعتماد على مبادئ صالحةٍ؛ فالتعقّل يتطلّب جهدًا وتدقيقًا وانتقالًا من الالتفات المجمل إلى الالتفات التفصيليّ، بخلاف التخيّل والتصوّر الناقص، والممارسة المعرفيّة الصوريّة.

إلّا أنّ المشكلة لا تقف فحسب عند حدود متطلّبات التمييز الدقيق بين ما يصلح وما لا يصلح من المبادئ؛ بل تتعدّاها إلى

---

(1) وسوف آتي خلال البحث على ذكر أمثلةٍ كثيرةٍ عنها، بل سيكون جزءٌ كبيرٌ من البحث منصبًّا على إبراز هٰذا التمييز وعوائقه خصوصًا النحو الأخير منه، وذٰلك من خلال عقد فصلٍ مستقلٍّ أعرض خلاله كلّ واحدٍ من المبادئ الصالحة الّتي نعثر عليها، ومن ثمّ إلحاقه بمبحثٍ آخر أعرض فيه المبدأ أو المبادئ المضادّة له لنكتشف كيفيّة نشوئها ومضادّاتها، وضرورة كذبها، وليس عدم صلاحيّتها للاستعمال فحسب.

متطلّبات جعل المعرفة الصالحة للاستعمال حاضرةً بالفعل بلا مزاحمٍ أو صارفٍ: أي مستقرّةً في أذهاننا بدلًا من المبادئ المضادّة، بحيث نعمد بيسرٍ إلى ترتيب ما يترتّب عليها من سؤالٍ أو استنتاجٍ، دون أي عائقٍ أو مانعٍ؛ إذ إنّ استحواذ مضادّات المبادئ الصالحة، وأنس أذهاننا بها، يجعل منها - رغم معرفتنا السابقة بعدم صلاحيّتها أو حتّى بكذبها - الأسرع والأسهل حضورًا في كلّ مرّةٍ نواجه فيها الموضوع؛ وبالتالي سيبقى تأثيرها التشكيكيّ على ما نتج عن معرفتنا الصالحة للاستعمال، قائمًا في مواجهتها بين الحين والآخر، إلى أن نقوم باستبدالها بها، ريثما تصير المعرفة الصالحة للاستعمال، بما تشتمل عليه من تمييزٍ تفصيليٍّ، هي المستحوذة والمستقرّة بلا مزاحمٍ أو صارفٍ.

بل قد ينضاف إلى هٰذا وذاك أن يصبح استحواذ المعرفة التلقائيّة غير الصالحة عائقًا أمام أصل التوجّه أو حتّى القبول والرضا بالتوجّه إلى ممارسة التعقّل والاستحضار التفصيليّ لتمييز ما إن كانت من المعارف الصالحة للاستعمال أو لا، وبالتالي قد يوجب استحواذها اللجوء التلقائيّ إلى تكذيب تلك الّتي يفترض بها أن تكون من المبادئ الملازمة للصدق بذاتها، ورفضها.

ولأجل ذٰلك كلّه، وبداعي التخلّص منه، كثيرًا[1] ما يتمّ اللجوء

---

(1) أغلب موراد اللجوء إلى هٰذا الطريق تكون عند حصول مواجهةٍ بين الأحكام الأوّليّة

إلى طريقٍ يظهر بشكلٍ مختصرٍ وحاسمٍ نظريًّا بطلان تبديل المعرفة التلقائيّة الصالحة بما يجده المرء عنده بتلقائيّةٍ من أحكامٍ وهميّةٍ أو انفعاليّةٍ مضادّةٍ، وذٰلك من خلال ما يسمّى بطريق الردّ إلى المحال، أو برهان الخلف، حيث تتمّ صياغة استدلالٍ فرضيٍّ يربط بين المبدإ الكاذب المتمسّك به والتناقض؛ الأمر الّذي قد يحدث صدمةً وارتباكًا يدعو المرء إلى إعادة النظر بالحكم التلقائيّ المستحوذ، والسعي نحو الخروج من الحالة التلقائيّة البسيطة في الحكم إلى التعقّل والاستحضار التفصيليّ؛ حتّى تتمّ المعرفة بالمبدإ الصالح للاستعمال معرفةً مباشرةً وملازمةً للصدق بالذات[1].

والأحكام الوهميّة، حيث لا يحتاج التصديق الضروريّ بالحكم الأوّليّ والتكذيب الضروريّ بالحكم الوهميّ إلّا إلى محض تعقّل أطرافهما بعيدًا عن الاقتصار على الألفاظ أو الاستحضار المجمل، الأمر الّذي قد يكون صعبًا نتيجة الاعتياد على التلقائيّة الذهنيّة، وعدم الاعتياد على التعقّل المجرّد؛ فيتمّ بدلًا عنه اللجوء إلى ربط الحكم الوهميّ بنتيجةٍ متناقضةٍ لا مجال لرفض كذبها؛ الأمر الّذي يجعل من هٰذا الطريق سبيلًا لإحداث صدمةٍ توجب تحفيزًا على إعادة النظر والكفّ عن التمسّك التلقائيّ بالحكم الوهميّ المستحوذ. وتشتدّ الحاجة إلى هٰذا الطريق عندما يكون اللجوء إلى الطريق الأسهل ـ أعني ذكر الأمثلة الّتي ينطبق عليها الحكم الأوّليّ ـ غير كافٍ لذٰلك؛ وذٰلك عندما يكون الحكم الوهميّ متعلّقًا بأصل إمكان تخلّف الحكم الأوّليّ، فيلجأ صاحب الحكم الوهميّ إلى الإقرار بعدم وجود ولو مثالٍ واحدٍ يصدقه بالفعل، ولٰكنّه يصرّ على رفض امتناعه، وبالتالي على إمكان تخلّف الحكم الأوّليّ، وبالتالي إمكان التشكيك بما يترتّب عليه. وسيأتي لاحقًا ذكر أمثلةٍ عديدةٍ من هٰذا القبيل.

(1) مرجع ذٰلك إلى أنّ الأحكام الأوّليّة لا تحتاج إلى برهانٍ حقيقيٍّ كي تعلم ضرورة

ومع ذٰلك، فكثيرًا ما لا ينتقل المرء بنفسه إلى ممارسة التعقّل والاستحضار التفصيليّ عقيب ردّه إلى المحال، بل يهمل ذٰلك؛ فيعود لينسى ويغفل، ولا يبقى لذٰلك أيّ أثرٍ. بل كثيرًا ما يمنع الاستحواذ من التسليم التلقائيّ للتناقض الّذي يواجهه؛ وذٰلك بسبب ارتباط الحكم المستحوذ بالدفاع عن أمورٍ جعلت غايةً أخيرةً عند المرء، فلا يكون تناقضه موجبًا لزعزعتها فحسب، بل موجبًا أيضًا لألمٍ تلقائيٍّ ينزع بالمرء بتلقائيّةٍ نحو الهروب من التسليم والاعتراف، ومن ثَمَّ البحث عمّا يدعم ويعين، أو على الأقلّ تمنية النفس بغموض المسألة في نفسها واحتياجها إلى فحصٍ أكبر[1].

صدقها، وعدم حاجتها إلى ذٰلك ليست بالعرض بل بالذات؛ لأنّنا لا نجهل بها بالذات بل بالعرض؛ إذ لا وسط بين موضوعها ومحمولها أو بين مقدّمها وتاليها، حتّى يتقوّم نيلها بأمرٍ آخر غير تعقّل كلٍّ من المحمول والموضوع أو أطرافها على العموم حتّى نعاين تضمّن أحدهما في جوهر الآخر. ومرجع جهلنا بها بالعرض إلى أنّنا لم نقدّم على ممارسة الفعل المعرفيّ حقيقةً إلّا على نحوٍ ناقصٍ، أي لم نعمد إلى التعقّل والتصوّر التامّ الفعليّ لأطراف الحكم بل اقتصرنا على الالتفات المجمل أو التوجّه إلى اللفظ فقط؛ تمامًا كما يحدث عند الشكّ أو الخطإ في الحكم الحسّيّ؛ فهو لا يكون إلّا بالعرض، أي نتيجة عدم ضمان حصول الممارسة الحسّيّة التامّة، وليس لأنّ المعرفة الحسّيّة نفسها تفتقد إلى وسطٍ يمنحها الصدق. وللتوسّع في هٰذه النقطة، يمكن الرجوع إلى ما ذكر في كتاب "كيف أعقل"، سواءٌ في اللقاء الخاصّ بالأوّليّات أو اللقاء الخاصّ بالحسّيّات.

(1) تمّ التعرّض لعوائق ـ وموانع ـ التخلّي عن الأحكام التلقائيّة غير الصالحة، وكيفيّة

ومن هنا، ولأجل تفادي هٰذين الأمرين، وضمان سيرٍ معرفيٍّ صحيحٍ، لا بدّ لنا في بحثنا من القيام بثلاثة أمورٍ:

- أوّلها، عرض المبادئ الصالحة للاستعمال بالبيان الاستقصائيّ المفصّل لها؛ حتّى يصير الواحد منّا في مواجهة جميع التفاصيل بالفعل، فلا يحتاج في تصديقه الضروريّ بها إلّا إلى تفهّم معاني ألفاظها، أي إلى استحضار المعقولات البيّنة بنفسها عندنا جميعًا.

- ثانيها، الكشف عن كيفيّة تشكّل أيّ حكمٍ مضادٍّ للمبادئ المعروضة بخصوصها عبر ربطها المباشر بعمليّة تكوُّن الأحكام التلقائيّة غير الصالحة للاستعمال بعمومها؛ الأمر الّذي سيوجب لا محالة زعزعة استحواذها وبالتالي التهيّؤ لتعقّل المبادئ المعروضة بعيدًا عمّا يزاحمها.

- ثالثها، إظهار التناقض والكذب الّذي يعتري كلّ واحدٍ من هٰذه المضادّات، سواءٌ بالكشف عن المبادئ الخفيّة والكاذبة الّتي تعتمد عليها، أو عبر استعمال طريق الردّ إلى المحال.

ولأجل ذٰلك لا ينبغي لنا بالمرّة أن نتوقّع في بحثنا عن المبادئ الصالحة لتحديد مضمون السؤال أن تجري الأمور دائمًا بسلاسةٍ

ممانعتها لجعل متعلّق الإرادة على وفق الرويّة في المطلب الثاني من كتاب "القانون العقليّ للسلوك".

ويسرٍ، بل قد يجد المرء نفسه أمام حكمٍ أوّليٍّ مخالفٍ لآخر وهميٍّ أو انفعاليٍّ مستحوذٍ عنده، بحيث لا يكفيه للتنبّه إلى كذبه ممارسةُ التعقّل بالتصوّر والاستحضار التامّ لأطرافه، بل يتطلّب أيضًا تعويد ذهنه على الاستحضار التامّ لها حتّى يصير الحكم الأوّليّ الخاصّ بها هو المستحوذ والمستقرّ عنده، والأسرع حضورًا بلا مزاحمٍ أو صارفٍ.

بل لا ينبغي لنا أيضًا أن نتوقّع القدرة بيسرٍ وسلاسةٍ على تعقّل المبادئ المذكورة خلال البحث، ما لم يكن القارئ معتادًا، ليس فحسب على ممارسة التفكير المجرّد، بل على التمييز بين التعقّل والتخيّل[1]. وبالتالي علينا فيما يأتي خلال البحث، أن نكون متحلّين بشيءٍ غير قليلٍ من الصبر والحرص على ألّا نُغفل شيئًا ممّا نحتاج أن نكون ملتفتين إليه بالفعل؛ وذٰلك حتّى نقي أنفسنا الوقوع ضحيّة شكٍّ بدويٍّ وجهلٍ ظاهريٍّ لا يحتاج تخطّيه وانكشافه إلّا إلى ممارسة التعقّل، وترك التسرّع، وضمان عدم الغفلة.

وإذ تمهّد كلّ ذٰلك، علينا فيما يلي أن نشرع في بحثنا عن موضوعنا الأساس، لا لنطرح الأسئلة فقط، بل لنعاين كيف تنشأ الأسئلة المتعلّقة به؟ وما الّذي قاد إلى طرحها؟ وهل هي أسئلةٌ تنبثق

---

(1) قد علمت في كتاب المرحلة الأولى جوهر الفرق بين التعقّل والتخيّل، ويمكن لمن أراد التوسّع أكثر أن يرجع إلى كتاب كيف أعقل في اللقاء الخاصّ بالتمييز بينهما.

بنحوٍ طبيعيٍّ وبالذات انطلاقًا من المبادئ التلقائيّة الصالحة للاستعمال والمشتركة بيننا جميعًا: أعني الأوّليّات والوجدانيّات والحسّيّات والتجريبيّات، أو هي أسئلةٌ عرضيّةٌ دخيلةٌ على المسار الطبيعيّ للمعرفة، ما كنّا لننساق إلى طرحها لولا ضعفنا في تمييز الأحكام التلقائيّة الصالحة للاستعمال عن غير الصالحة؟ وبالتالي علينا فيما يلي أن نعمد إلى المبادئ التلقائيّة الصالحة للاستعمال والمشتركة بيننا جميعًا، فنستحضرها، ونضعها أمام أذهاننا؛ لنرى إن كانت تقود إلى طرح عين الأسئلة الّتي تنازع فيها المادّيّون والمؤلّهون، ولنرى هل هي تقود إلى طرحها بنفس الطريقة أو بنحوٍ مختلفٍ جزئيًّا أو كلّيًّا؟ وبالتالي نرى أهناك أسئلةٌ اشتهر طرحها والبحث عن جوابها رغم كون أصل طرحها خاطئًا؟ أو ليس الأمر كذٰلك؟



في الخطوة الأولى: المبادئ المحددة لموضوعنا وتصوره من خلالها



1. عرض المبادئ المحددة لموضوع السؤال

قد عرفت في الفصل الأوّل أنّه لا يمكننا أن نسأل عن شيءٍ بعينه، ما لم نكن قد عرفناه بأمرٍ يخصّه بالذات؛ فلا معنى للبحث عن الأسئلة، والتعرف على كيفيّة نشوئها عندنا، إلّا في طول امتلاكنا تصوّرًا لموضوعٍ بعينه بأمرٍ يخصّه بالذات. ومن هنا إذا أردنا أن نشرع في بحثنا عن إله الكون ـ بغضّ النظر عن تفاصيل النزاعات الّتي دارت بين المؤلّهين والمادّيّين والمتديّنين والملحدين ـ فإنّ أوّل ما سنجده أمرٌ معلومٌ عندنا جميعًا، وهو أنّنا موجودون بالفعل مع أشياء أخرى، نتكوّن مع كثيرٍ منها بعد أن لم نكن، ثمّ نزول، وفيما بينهما نتغيّر بأنحاءٍ مختلفةٍ ومن جهاتٍ متعدّدةٍ؛ وهو ما نعبّر عنه بالكون والعالم. فهذا الأمر معلومٌ لنا جميعًا بوضوحٍ وتلقائيّةٍ من خلال معارفنا الأوّليّة والوجدانيّة والحسّيّة والتجريبيّة.

إلّا أنّه ـ كما علمت فيما سبق ـ ينبغي علينا، قبل أن نسمح للأسئلة بالانبثاق، ألّا نقتصر في استحضارنا له على التصوّر المجمل أو الناقص، وألّا نخلط بين ما يكون للموضوع في نفسه وما يكون له بتأثير أحوال مقام التخيّل والفعل الذهنيّ، وألّا نقتصر على ما يتبادر تلقائيًّا إلى أذهاننا عنه بنحوٍ أسهل وأسرع؛ بل أن نعمد إلى استحضار جميع الأمور الّتي تشكّل أساسًا وشرطًا لجعل تصوّرنا للموضوع تصوّرًا له بأمرٍ يخصّه بالذات، أي أن نلتفت بالفعل إلى

الأمور العامّة الضمنيّة الّتي لا يمكن لنا أن نعلم بأنّنا نتصوّر الموضوع بأمرٍ يخصّه بالذات دون الالتفات الفعليّ إليها عبر استحضارها بنحوٍ متقدّمٍ على استحضار الأمر أو الأمور الّذي تخصّه.

وإذا كان كذٰلك فعلينا فيما يلي أن نقوم باستعراض هٰذه المعارف لنرى بالفعل وبالتفصيل المبادئ الّتي نملكها عن أنفسنا والموجودات الأخرى، أي عن الكون والعالم، بحيث تجعل تصوّرنا له تصوّرًا بأمرٍ يخصّه بالذات، أي تصوّرًا لموضوعٍ بعينه وفقًا لحاله في نفسه، وليس بالعرض وفقًا لأحواله في خيالنا. فإذا فعلنا ذٰلك، نكون قد أنجزنا الخطوة الأولى في مسار المعرفة، أعني تعيين المعرفة المحدّدة لموضوع السؤال، والّتي تشكّل مبدأً يوطّئ للالتفات الفعليّ إلى المعارف المحدّدة لمتعلّقه. وفيما يلي عرضٌ هٰذه المبادئ.

أ ـ المبدأ الأوّل: في أنّ الكون عبارةٌ عن كلّ ما يكون ويوجد

دعنا نبدأ من أعمّ الأمور الّتي ندركها عندما نقول (الكون)، إذ إنّ من البيّن عندنا جميعًا أنّ أوّل ما نعنيه من قولنا: "الكون" هو ذاك الكلّ الجامع لكلّ ما يكون ويوجد وكلّ ما نتوجّه إليه على أنّه كائنٌ وموجودٌ ما. فالكون هو عالم الموجودات والكائنات، أو قل الأشياء الّتي توجد حقًّا، سواءٌ كانت أشياء فعليّةً على الدوام ولم نشاهدها يومًا وهي تزول، أو أشياء شاهدناها تتكوّن بعد أن لم تكن، أو أشياء سنشاهدها تتكوّن فيما بعد. وهٰذا يعني بنحوٍ ما أنّ

كلّ واحدٍ ممّا يكون ويوجد عبارةٌ عن جزءٍ من كلٍّ، أي جزءٍ من الكون، سواءٌ كان كذٰلك بالفعل، والآن مثلي أنا وأنت والشمس والقمر وهٰذا الكتاب الّذي تقرأه، أو يمكن أن يصير بالفعل، مثل كلّ الأشياء الّتي ستصير بعد ثانيةٍ من الآن أو دقيقةٍ أو ساعةٍ أو ألف سنةٍ؛ إذ كلّ واحدٍ منها سيصير جزءًا فعليًّا من الكون بعد أن كان مجرّد أمرٍ ممكنٍ.

والآن، إذا كان هٰذا واضحًا وجلّيًا، فما أسهل أن نلتفت إلى أنّ كلّ ما لا يمكن أن يوجد أصلًا، ليس جزءًا من الكون أصلًا، والألفاظ الدالّة عليه ستكون مجرّد ألفاظٍ موجودةٍ عندنا، ولٰكن دون أن يكون لها أيّ ارتباطٍ ودلالةٍ على أمرٍ يوجد ضمن الكون، لا بالفعل الآن، ولا فيما بعد ولا فيما سبق، بل ستكون مجرّد ألفاظٍ لا دلالة لها إلّا بمحض الفرض والتعمّل الذهنيّ المبهم. مثال ذٰلك قولك: المربّع الدائريّ أو الجسم الّذي لا امتداد له أو المستقيم المنحني، أو الدائرة الّتي لا مركز لها. لاحظ معي كيف أنّها جميعًا مجرّد ألفاظٍ متخيّلةٍ ومركّبةٍ في أذهاننا ولا تدلّ على شيءٍ ضمن الكون أصلًا بأيّ نحوٍ من الأنحاء؛ فرغم أنّ قولنا مربّعٌ يدلّ على موجودٍ ما، وكذا قولنا دائريٌّ، إلّا أنّ قولنا مربّعٌ دائريٌّ مجرّد تركيبٍ لفظيٍّ قمنا به في أذهاننا دون أن يكون له أيّ دلالةٍ على أيّ موجودٍ، زائدًا على دلالة كلّ لفظٍ بمفرده؛ وذٰلك أن ما نعنيه باللفظ الأوّل يتضمّن عين ما نستبعده باللفظ الثاني، فقولك مستقيمٌ يتضمّن عين

الأمر الّذي تستبعده بقولك منحنٍ، وكذا الحال في البواقي، وبالتالي سيكون قولك المستقيم المنحني دالًّا على شيءٍ باللفظ الأوّل ودالًّا على عدمه باللفظ الثاني؛ فلا تكون للمركّب منهما أيّ دلالةٍ، زائدًا على دلالة المفردات.

هٰذا بالنسبة إلى المبدإ الأوّل، والأمر الأعمّ الّذي نتوجّه إلى الكون من خلاله، أي أنّه كلّ ما يوجد وما يكون، بغضّ النظر عن طبيعة وصفة هٰذا الموجود وهٰذا الشيء الّذي يوجد ويكون، سواءٌ كان كلّ ما يوجد واحدًا أو كثيرًا؛ إذ إنّ معرفتنا بأنّ ما يوجد كثيرٌ وليس واحدًا فحسب، عبارةٌ عن معرفةٍ أخرى متأخّرةٍ عن هٰذه المعرفة، وعلينا أن نستحضرها تاليًا. ولٰكن قبل ذٰلك، هناك معرفةٌ أخرى متقدّمةٌ عليها ومتأخّرةٌ عن هٰذه، وحقّها أن تكون المبدأ الثاني في مسار جمع المبادئ الّتي تشكّل تصوّرنا عن الكون؛ وفيما يلي بيانها.

ب - المبدأ الثاني: في أنّ ما يكون ويوجد عبارةٌ عن ذاتٍ وهويّةٍ ما محدّدةٍ، وكثرة ما يوجد تعني كثرة ذواتٍ وهويّاتٍ محدّدةٍ

بعد أن استحضرنا أوّل ما نفهمه ونعنيه من قولنا "الكون"، وهو أنّه كلّ ما يكون ويوجد، يمكننا أن نتوجّه إلى ما يعنيه قولنا "ما يكون ويوجد"، وهو أنّه عبارةٌ عن ذاتٍ وهويّةٍ محدّدةٍ، أي أنّ

الموجود موجودٌ معيّنٌ ومحدّدٌ، والكائن كائنٌ معيّنٌ ومحدّدٌ، وكلّ ما نتوجّه إليه على أنّه (هو) أو (هٰذا) فإنّنا نتوجّه إليه على أنّه هٰذا المحدّد والمعيّن في نفسه، وعندما نقول (واحدٌ) و(موجودٌ) فهٰذا يعني واحدًا وموجودًا محدّدًا بصفةٍ وخصوصيّةٍ محدّدةٍ، بها كان واحدًا وموجودًا ما، ولا معنى لقولنا (واحدٌ) و(موجودٌ) و(هو) و(هٰذا) إلّا واحدًا وموجودًا ما محدّد بذاتٍ وطبيعةٍ ما بعينها؛ ولأجل ذٰلك كانت كثرة الموجودات والأوحاد لا تعني إلّا كثرة ذواتٍ وهويّاتٍ وخصائص وصفاتٍ وطبائع، ما شئت فعبّر. فأنا موجودٌ محدّدٌ، ورأسي موجودٌ محدّدٌ، وكذا سائر أجزائي أو أجزاء الأجزاء، وأشكالها وألوانها ومقاديرها وحرارتها وبرودتها ولينها وصلابتها وسيولتها وجمودها ونعومتها وخشونتها، وكذا قولك ذرّةٌ وطاقةٌ وبروتونٌ ونيوترونٌ وإلكترونٌ وجسيمٌ وموجةٌ وحقلٌ وغير ذٰلك من أمورٍ قد نعلم أنّها توجد وتكون؛ إذ كلّ واحدٍ منها موجودٌ ما محدّدٌ، و(هو) محدّدٌ، وخصوصيّةٌ وصفةٌ وطبيعةٌ وذاتٌ ما محدّدةٌ، وأمرٌ واحدٌ بعينه، سواءٌ كان يوجد مع غيره أو ينفرد عنه، وسواءٌ كانا يوجدا معًا لشيءٍ آخر غيرهما أو لا ، فهٰذه نقطةٌ ومعرفةٌ أخرى سنأتي عليها.

ومن هنا، نحن ندرك من حيننا أنّ الكثرة تتضمّن التغاير، وأنّ التغاير بين غيرٍ وغيرٍ، كلٌّ منهما واحدٌ وموجودٌ وذاتٌ ما بإزاء أخرى، أي كلّ واحدٍ من المتغايرات عبارةٌ عن ذاتٍ وطبيعةٍ محدّدةٍ، بها كان نفسه وبها كان غير الآخر، أي بها كان موجودًا وواحدًا آخر.

وأنت قد عرفت بل تنبّهت في الفصل الأوّل إلى أنّ هٰذه المعرفة هي إحدى المبادئ والأسس الّتي منها ننطلق للشكّ بأيّ شيءٍ، وطرح السؤال عن أيّ أمرٍ سواءً كان سؤال (هل) أو سؤال (ما)، وبدونها لا شكَّ ولا سؤالَ، بل لا معرفة على الإطلاق؛ لأنّه بدونها لا شيء على الإطلاق، حتّى هٰذا القول نفسه.

وبالجملة، إنّ الأمر الثاني الّذي ندركه في مسار تصوّرنا للكون هو أنّ ما يوجد ويكون عبارةٌ عن ذاتٍ وهويّةٍ ما محدّدةٍ، وأنّ كثرة ما يوجد تعني كثرة ذواتٍ وهويّاتٍ، وبالتالي إذا كان ما يكون ويوجد كثيرًا، فسيكون الكون عبارةً عن كلّ الذوات والهويّات والخصائص والصفات المحدّدة في نفسها، بغضّ النظر عن كون كلٍّ منها يوجد منفردًا أو مركّبًا أو بأيّ نحوٍ آخر، بل بغضّ النظر عن معرفتنا بأنّ هناك كثرةً، فهٰذه كلّها معارف ومبادئ أخرى نعلمها في عرض معرفتنا هٰذه، ولٰكنّها غيرها؛ ولذٰلك سنأتي عليها في طريقنا بعد قليل. ولٰكن يوجد قبل ذٰلك مبدأٌ آخر متوسّطٌ بينها وبين المبدأين السابقين، بل يشكّل أساسًا لكلّ ما سيأتي بعد ذٰلك.

جـ - المبدأ الثالث: في أنّ ما (هو) بذاته أوّلًا ثمّ ما ليس بذاته، وليس كلّ ما يوجد يوجد لا بذاته

إنّ ما توجّهنا إليه إلى الآن واستحضرناه عبارةٌ عن أمرين عامّين مترتين، وهما أنّ الكون عبارةٌ عن كلّ ما يكون ويوجد، واحدًا كان

أو كثيرًا، وأنّ ما يكون وما يوجد عبارةٌ عن ذاتٍ وهويّةٍ وطبيعةٍ ما محدّدةٍ ومعيّنةٍ، أي أمرٍ نتوجّه إليه على أنّه (هو) معيّنٌ وموجودٌ محدّدٌ في نفسه. إلّا أنّنا وبمجرّد التوجّه إلى هٰذين الأمرين نتوجّه مباشرةً إلى أمرٍ أخصّ منهما، ويشكّل أساسًا لكلّ ما يأتي لاحقًا، أعني المبدأ القائل بأنّ ما بذاته أوّلًا ثمّ ما ليس كذٰلك، وهو عين المبدإ الّذي عرفنا سابقًا في الفصل الأوّل أنّه يشكّل أساسًا لأيّ عمليّة شكٍّ وطلبٍ وسؤالٍ، وأنّه بدونه لا معرفةٌ ولا شكٌّ ولا سؤالٌ ولا طلبٌ ولا التفاتٌ إلى جهلٍ أصلًا.

ثمّ إنّ ما يعنيه هٰذا المبدأ هنا ـ أي في كلامنا عن كلّ ما يوجد ويكون، أي عن كلّ الذوات والهويّات، وكلّ ما نتوجّه إليه كـ(هو) محدّدٍ ـ لا يختلف عمّا عرفته هناك؛ إذ كلامنا في المعرفة هو كلامٌ عن موجودٍ و(هو) محدّدٍ وهو المعرفة، وكلامنا هنا شاملٌ لكلّ ما يكون وما يوجد، معرفةً كان أو شيئًا آخر. وبالتالي كما تنبّهنا إلى أنّ ما هو معرفةٌ بذاته أوّلًا، ثمّ ما ليس كذٰلك، أي ما هو معروفٌ وبيّنٌ بذاته وبنفسه أوّلًا، ثمّ منه تكون المعرفة الّتي تحتاج إلى دليلٍ، فكذٰلك الحال في كلّ ما يوجد ويكون، وبالنسبة إلى كلّ الذوات والهويّات؛ وذٰلك لأنّنا لم نتنبه إليه في خصوص المعرفة إلّا لأنّنا نعرفه بنحوٍ مطلقٍ. وبالتالي كما أنّ التصوّرات والأحكام الصادقة بذاتها، أي المرتبطة بذاتها بالموجودات على نحوٍ مباشرٍ، هي المعرفة بذاتها وبالتالي هي الّتي تكون أوّلًا، ثمّ يأتي بعدها أيّ معرفةٍ أخرى،

فكذلك الحال في كلّ ما يوجد، فإنّ ما يوجد وما (هو) بذاته أوّلًا، ثمّ إن كان يوجد شيءٌ آخر ليس بذاته، فسيكون منه وفي طوله وبعده ومن خلاله وبتوسّطه، تمامًا كما أنّه إن كان هناك معرفةٌ استنباطيّةٌ واستدلاليّةٌ، فإنّ ذلك لأنّه هناك ما بذاته أوّلًا، أي هناك معرفةٌ أوّليّةٌ غير مستنبطةٍ، وصادقةٌ بنفسها بالمباشرة وحسب، بغضّ النظر عن أيّ معرفةٍ أخرى، ثمّ لأجل ذلك أمكن وكان في البين معرفةٌ متشكّلةٌ منها ومتفرّعةٌ عليها.

ومن المهمّ جدًّا هنا أن نشاهد كيف أنّنا نعرف بأنّ هناك معرفةً هي معرفةٌ بذاتها، وأنّ هذه المعرفة هي المعرفة الأولى، حتى لو نقم بممارسة أيّ استنباطٍ أصلًا، أو لم نتوجّه إلى ذلك أصلًا؛ وذلك لأنّ أيّ حديثٍ عن الاستنباط فضلًا عن ممارسته إنّما تتمّ من خلالها، أي من خلال ما هو معرفةٌ بذاته. وبالتالي ما يحصل ليس أنّنا نعرف بأنّ هناك معرفةً أوّليّةً وصادقةً بذاتها وبالمباشرة بتوسّط المعرفة بأنّ هناك معرفةً استنباطيّةً واستدلاليّةً، بل العكس هو الصحيح، وهو أنّه لأنّنا نعلم بالمعرفة الّتي هي معرفةٌ بذاتها، كنّا نمارس الاستدلال ونرى أنّنا نملك معرفةً بتوسّطها، أو أمككنا أن نتحدّث عنها.

والأمر عينه في جميع الموارد وبالنسبة إلى كلّ ما يوجد، وهو أنّنا نعلم من أوّل الأمر ومن البداية أنّ ما يوجد و(هو) بذاته أوّلًا، ثمّ ما ليس بذاته، بغضّ النظر عن معرفتنا بأنّ هناك ما يوجد ويكون لا

بذاته أو لا. إذ لا غير إلّا وهو ذاتٌ ما، ولا تكون الذات غيرًا لأخرى إلّا وهي ذاتها أوّلًا، ولا يكون لها غيرٌ إلّا وهي ذاتها أوّلًا. ومعنى أن تكون ذاتٌ ما بذاتها، هو أنّها هي ذاتها وحسب، أي بغضّ النظر عن أيّ ذاتٍ أخرى.

ثمّ إنّ وضوح هٰذا الأمر وجلاءه الشديد، قد جعله السبب الرئيسيّ والسلاح الأقوى في يد كلّ الشكّاكين والنسبيّين من أوّل التاريخ إلى الآن؛ وهٰذا لعمري ممّا يثير الدهشة والعجب! إذ كيف أمكن أن يكون الأساس الحقيقيّ لكلّ المعارف والعلوم هو نفسه الأساس الحقيقيّ الّذي ركن إليه كلّ من هاجم العلم والمعرفة وشكّك في إمكان امتلاك اليقين!

وحتّى أجعل كلامي واضحًا، لاحظ معي كيف أنّ الأمر المشترك بين كلّ الشكّاكين والنسبيّين هو أنّهم يقفون موقف الريبة والحيرة من أيّ استدلالٍ واستنباطٍ، ويتركون الباب مفتوحًا أمام الشكّ، ويرفضون اليقين والجزم. وهم إنّما يفعلون ذٰلك، لأنّهم يرون أنّه ما من معرفةٍ لا تقبل الشكّ، وبما أنّ الاستدلال ينطلق من مبادئ، والمبادئ تقبل الشكّ، فهٰذا يعني أنّ نتائج الاستدلال مشكوكةٌ أيضًا. ولٰكن ما الّذي يعنيه قولهم بأنّ المبادئ كلّها تقبل الشكّ، وأنّه ما من شيءٍ لا يمكن التشكيك به؟ ما هي حقيقة هٰذا الموقف؟ إنّها وبكلّ بساطةٍ عين القول بأنّه ما من معرفةٍ هي معرفةٌ بذاتها وصادقةٌ

بذاتها، بل كلّ معرفةٍ تقبل الشكّ، ويمكن كذبها، وبالتالي لا بدّ في الاستدلال عليها بالرجوع إلى ما يكون معرفةً بذاته، ولٰكن ما من مبادئ هي كذٰلك؛ إذن لا توجد معرفةٌ، وإنّما مجرّد احتمالاتٍ[1]. وبالتالي لاحظ معي كيف أنّهم يعلمون عن وعيٍ أو عن غير وعيٍ أنّ ما بذاته أوّلًا ثمّ ما عداه، ومتى لم يكن ما بذاته، فلا يمكن أن ينبني ما ليس بذاته؛ لأنّه إنّما ينبني ممّا هو بذاته، فإذا لم يكن انهار الاستدلال وانتفى وصار مجرّد فرضٍ[2].

ولاحظ هنا مرّةً أخرى كيف أنّ معرفتهم بأنّ ما هو معرفةٌ بذاته أوّلًا، لا تتفرّع على معرفتهم بأنّ هناك استدلالاتٍ، بل إنّما رفضوا الاستدلالات وشكّكوا بها لأنّهم شكّكوا بمبادئها، أي اعتبروا أنّه ما من معرفةٍ هي معرفةٌ بذاتها وصادقةٌ بذاتها بالمباشرة، وإذا انتفى

---

(1) طبعًا حتّى الاحتمالات تحتاج إلى ما هو معرفةٌ بذاته، وإلّا صار كلام العرّافين ككلام المتخصّصين، ولم يكن هناك فرقٌ بين أيّ احتمالٍ واحتمالٍ.

(2) وأنت عرفت في الفصل السابق أنّ كلّ هٰذا الكلام عن التشكيك المطلق مجرّد ألفاظٍ لا معنى لها وراء معاني ألفاظها المفردة، إذ ما لم تكن كلّ الأفكار الّتي تعبّر عن التشكيك هي نفسها معارف بذاتها ولا تقبل التشكيك، فلن يكون هناك موقفٌ شكّيٌّ أصلًا، ولولا المعرفة الّتي لا تقبل الشكّ بذاتها، وهي أنّ ما بذاته أولًا، لما أمكن أن نشكّ عندما نرى ما ليس بذاته؛ ولأجل ذٰلك علمت في الفصل الأوّل أنّ المعرفة الّتي هي معرفةٌ بذاتها هي الّتي تشكّل أساسًا لإمكانيّة الالتفات إلى الجهل والقيام بالشكّ والسؤال والطلب، وبالتالي ما يدّعى التشكيك به متضمّنٌ في نفس التشكيك، فلا شكّ إلّا بالتعبير اللفظيّ وبالنحو الصوريّ والسفسطائيّ لا غير.

ما يوجد بذاته، أي ما هو معرفةٌ بذاته، انتفى ما هو أوّلًا، وبالتالي انتفى ما يأتي بعده.

وإذا كان كذٰلك، فيمكنك أن تتنبّه بشكلٍ واضحٍ وجليٍّ إلى أنّنا، وبمجرّد توجّهنا إلى ما يوجد وما يكون، أي إلى الذوات والهويّات والموجودات، بما هي ذواتٌ وموجوداتٌ وهويّاتٌ محدّدةٌ، فإنّنا نعلم من حيننا أنّ ما يوجد ويكون بذاته أوّلًا، ثمّ ما ليس كذٰلك، وأنّ ما هو ذاته بذاته أوّلًا ثمّ ما ليس كذٰلك، سواءٌ كان كلّ موجودٍ عبارةً عن موجودٍ بذاته، أو لا، وسواءٌ كان هناك موجودٌ واحدٌ أو موجوداتٌ كثيرةٌ؛ إذ لا علاقة لأيٍّ من ذٰلك بمعرفتنا بأنّ ما يوجد وما يكون بذاته أوّلًا ثمّ ما ليس كذٰلك، طالما أنّه بعد الّذي (هو) بذاته يأتي الكلام عمّا (هو) لا بذاته. أمّا إذا كان كلّ ما يكون، أي كلّ ذاتٍ وكلّ (هو)، لا بذاته، فإذن لا ذات على الإطلاق، ولا شيء بالمرّة؛ تمامًا كما إذا لم يكن هنا واحدٌ فلا كثرةٌ ولا عددٌ، وكما إذا لم يكن هناك أشكالٌ بسيطةٌ، أي أشكالٌ بذاتها فلا أشكالٌ أصلًا، وكما إذا لم يكن هناك معقولاتٌ بسيطةٌ أي معقولاتٌ بذاتها، فلا تعقّلٌ ولا تصوّرٌ ولا فكرٌ، وكما إذا لم يكن هناك قضايا صادقةٌ بالمباشرة أي بذاتها بلا وسطٍ، فلا صدقٌ ولا معرفةٌ ولا فكرٌ على الإطلاق بما في ذٰلك الكلام عنها. وكذا الحال في الموادّ وعناصر؛ إذ ما لم يكن هناك أمورٌ هي موادّ وعناصر بذاتها فلا مادّةٌ ولا عناصر، فالموادّ والعناصر الّتي هي موادّ وعناصر بذاتها، هي الّتي تكون كذٰلك في نفسها أي دون أن

يكون لها مادّةٌ متقدّمةٌ عليها، أمّا إذا كانت هي نفسها متشكّلةً من موادّ وعناصر سابقةٍ، فلن تكون مادّةً بذاتها، بل في طول الأمور الّتي هي الموادّ بذاتها. وإذا لم يكن في البين مادّةٌ هي مادّةٌ بذاتها فلا مادّةٌ على الإطلاق.

وبالجملة، إنّ الموجودات والذوات الّتي هي موجوداتٌ وذواتٌ بذاتها، هي الّتي تكون ذاتها وحسب، أي بغضّ النظر عن أيّ ذاتٍ أخرى، أمّا إذا كانت متشكّلةً في طول موجوداتٍ وذواتٍ أخرى فلن تكون ذواتًا وموجوداتٍ بذاتها، بل ستكون تلك هي الذوات بذاتها، لا هٰذه. ولا علاقة لمعرفتنا بضرورة موجودٍ أو موجوداتٍ بذاتها بمعرفتنا بموجوداتٍ توجد لا بذاتها؛ تمامًا كما لا علاقة لمعرفتنا بأنّ هناك أمورًا معروفةً بذاتها بمعرفتنا بأنّ هناك أمورًا تكتسب معرفتها وتصير معروفةً بالفعل بتوسّط غيرها؛ أو كما أنّ المعرفة بالبسائط لا تتوقّف على المعرفة بالمركّبات، بل البسائط هي الّتي لها المعرفة بذاتها، بخلاف المركّبات الّتي إنّما تعرف بمعرفة البسائط؛ أو كما لا تتوقّف المعرفة بالأشكال البسيطة على الأشكال المركّبة، أو كما أنّ المعرفة بالواحد لا تتوقّف ولا ترتبط بالمعرفة بالاثنين أو غيره من الأعداد. وبالتالي نحن نعلم من أوّل الأمر أنّ في البين ما يوجد ويكون ويقال عليه بنحوٍ مطلقٍ إنّه (هو) بذاته وموجودٌ بذاته، سواءٌ كان هناك ما يوجد لا بذاته أو لا، وسواءٌ كان الكون وكلّ موجودٍ من الموجودات موجودًا بذاته أو لا، وسواءٌ أكان هٰذا الّذي

يوجد بذاته واحدًا وكلّ ما عداه يوجد لا بذاته، أم كان هناك العديد منه؛ إذ لا دخل لذٰلك على الإطلاق في معرفتنا بأنّ ما بذاته أوّلًا ثمّ ما عداه[1].

هٰذا كلّه بالنسبة إلى الأمر الثالث الّذي ندركه عن الكون وكلّ ما يوجد، هو أنّ ما بذاته أوّلًا ثمّ ما عداه، إن كان هناك ما عداه؛ وهو يعني أنّنا نعلم من أوّل الأمر أنّ الكون يحوي لا محالة ما يوجد بذاته بغضّ النظر عن كثرته أو عمّا إذا كان هناك ما يوجد لا بذاته أو لا، وإن كنّا نعلم ذٰلك فعلًا كما سيظهر في المبدإ التالي وما بعده.

د ـ المبدأ الرابع: في أنّ الكون يحوي موجودات كثيرةً على أنحاء مختلفة من الاستقلال والارتباط، وبمراتب متعدّدةٍ من الكمال والنقص

لقد عرفنا إلى الآن، أن الكون عبارة عن كل ما يوجد، وأن كل واحد مما يوجد عبارة عن موجود و(هو) محدد، وأنه يشتمل لا محالة

---

(1) ولأجل ذٰلك نحن لا نعلم بضرورة علّةٍ أولى وسببٍ أوّلٍ من معرفتنا بالمعلول والمسبّب، وإنّما نعلم من أوّل الأمر أنّ الموجود بذاته أوّلًا، ثمّ ما ليس كذٰلك، إن كان هناك ما ليس كذٰلك؛ فإذا ما صادفنا موجودًا ليس موجودًا بذاته، علمنا من حيننا أنّ الموجود بذاته غيره ومتقدّمٌ عليه، وفي هٰذه الحال فقط نعرف عن الموجود بذاته بأنّه علّةٌ وسببٌ، وتكون المعرفة بما يوجد لا بذاته واسطةً في معرفةٍ عليّة ما يوجد بذاته له، وأنّه ـ أي ما يوجد لا بذاته ـ معلولٌ عنه، لا في معرفة أنّه يوجد بذاته، وأنّ ما يوجد بذاته أوّلًا. وسيأتي في المبحث الثاني من هٰذا الفصل ذكر الحكم الوهميّ المضادّ لهٰذا المبدإ، مع بيان سبب نشوئه وضرورة كذبه.

على ما (هو) بذاته. وعرفنا أيضًا أنّ معرفتنا بهٰذه الأمور لا ترتبط بمعرفتنا بما إذا كان هناك موجوداتٌ كثيرةٌ أو موجودٌ واحدٌ. ولٰكنّنا في الحقيقة ـ كما تكرّرت الإشارة ـ نعلم من أوّل الأمر، وفي عرض معارفنا الثلاثة السابقة، أنّ الكون يحوي بالفعل موجوداتٍ كثيرةً وليس موجودًا واحدًا، وأنا لم أقدّم المبادئ السابقة لأجل أنّها أوضح عندنا، بل هي واضحةٌ على السواء مع هٰذا المبدإ وكلّ المبادئ الّتي سآتي على ذكرها، وإنّما الغرض من ترتيبها ـ كما علمت ـ هو ضمان التدرّج من الأعمّ إلى الأخصّ بلا أيّ ثغراتٍ؛ إذ هٰذه هي الطريقة الوحيدة الّتي نضمن من خلالها أن نتصوّر الكون بأمرٍ يخصّه بالذات بدل الاكتفاء بالمتبادر التلقائيّ نتيجة العادة والأنس، أو الاقتصار على الألفاظ المجملة.

ـ وكيفما كان أبدأ بالقول إنّنا ندرك مضافًا إلى ما تقدّم أنّ ما يوجد كثيرٌ. وبما أنّ ما يوجد عبارةٌ عن ذاتٍ وهويّةٍ ما، كنّا نعلم من أوّل الأمر أنّ كثرة الموجودات عبارةٌ عن كثرة ذواتٍ وهويّاتٍ لا مجرّد كثرة آحادٍ مبهمةٍ، وبما أنّنا نعلم بالفعل أنّ الموجودات كثيرةٌ، فهٰذا يعني أنّنا نعلم بالفعل أنّ الذوات والهويّات كثيرةٌ. ومرجع ذٰلك إلى أنّ إدراكنا لكثرة ما يوجد لا ينفصل عن إدراكنا لأنفسنا؛ فالمرء منّا يشرع بالتوجّه إلى ما يكون ويوجد في طول توجّهه إلى نفسه كموجودٍ معيّنٍ و(هو) محدّدٍ، فيتوجّه إليها لا بوصفها شيئًا مفردًا ووحيدًا، بل مؤلّفةً من أجزاءٍ ومحلًّا لأفكارٍ وأحاسيس، ومع موجوداتٍ أخرى

يحسّ بها ويحتاج إليها أو يحتاج إلى الوقاية منها، وغير ذٰلك. وبالتالي لا يفتأ المرء منّا يتوجّه إلى أنّ الموجودات كثيرةٌ، وأنّ الكون عبارةٌ عن كلٍّ يجمعه هو مع ما عداه[1]. وعندما نقول إنّنا ندرك أنّ الموجودات كثيرةٌ، فهٰذا لا يعني فحسب أنّنا ندرك أناسًا كثيرين وحيواناتٍ كثيرةً ونباتاتٍ كثيرةً وأحجارًا ومعادن وسوائل وغازاتٍ ونجومًا كثيرةً، بل يعني أيضًا أنّنا ندرك أجزاءها وأشكالها وألوانها وكيفيّاتها ومواضعها، وكذا أفكارنا وأحاسيسنا ومشاعرنا وما شاكل ذٰلك؛ فهٰذه جميعًا موجوداتٌ على حدٍّ سواءٍ، وكلّ واحدٍ منها (هو) معيّنٌ، وذاتٌ وهويّةٌ ما، بلا فرقٍ من هٰذه الجهة.

ـ إلّا أنّنا، وفي عين إدراكنا لأنفسنا والموجودات الكثيرة فينا ومعنا، ندرك أنّها ـ أي الموجودات ـ ليست في عرضٍ واحدٍ معًا كما لو أنّ كلّ واحدٍ منها هو نفسه وذاته بمعزلٍ عن الآخر مثل حبّات الرمل على الشاطئ، بل نجد بعضها كذٰلك وبعضها ليس كذٰلك، أي لا يكون (هو) إلّا بما هو لشيءٍ آخر. فالشكل مثلًا، ليس ذاته بمعزلٍ عن جسمٍ ما، ولا الصلابة ولا الحرارة ولا الحمرة، ولا أيٌّ من الموجودات المشابهة؛ وأفكارك ليست ذاتها بمعزلٍ عنك، ولا حزنك ولا فرحك ولا أيّ شعورٍ أو إحساسٍ يوجد عندك؛

---

(1) سوف يأتي في المبحث الثاني ذكر الحكم الوهميّ المضادّ لهٰذا المبدإ، والقاضي بتشكيل فكرة "الأنا وحدي".

فالاستقامة والانحناء والكبر والصغر ليست موجوداتٍ وذواتٍ في نفسها بنحوٍ مطلقٍ، بل بما هي للجسم الّذي يوجد متكيّفًا بواحدٍ منها، وكذا الحال بالنسبة إلى المقادير والأعداد، فإنّ كلًّا منها أمرٌ ما يوجد بما هو لموجودٍ آخر متقدّرٍ معدودٍ بها. فرغم أنّ كلّ اسمٍ من هٰذه الأسماء يدلّ على موجودٍ واحدٍ وخصوصيّةٍ بعينها، ورغم أنّ كلّ واحدٍ منها متميّزٌ عندنا في أذهاننا، ونقدر بنحوٍ ما أن نتوجّه إليه بنحوٍ منفصلٍ ومنعزلٍ عمّا عداه، إلّا أنّه ليس كذٰلك في نفسه، بل هو نفسه بما هو لموجودٍ وذاتٍ أخرى؛ لا بمعنى أنّه يكون منفصلًا ومستقلًّا عنه ثمّ يجتمع معه كما تجتمع حبّات الرمل أو قطع ألعاب الأطفال، بل بمعنى أنّ ذاته وطبيعته في طول شيءٍ آخر ولشيءٍ آخر، وأنّ ارتباطه بذٰلك الآخر أمرٌ داخلٌ في قوام ذاته وفي صلب كونه ذٰلك الموجود المحدّد. وبالتالي ليس الأمر كما يبدو عليه الحال في الذهن نتيجة الفصل والتمييز، خصوصًا بعد وضع لفظٍ مستقلٍّ لكلّ واحدٍ منها، بل ذات هٰذه الموجودات أنّها لموجودٍ آخر وكأنّه حاملٌ وموضوعٌ لها، وليس شيءٌ منها ذاته بمعزلٍ عن ذٰلك الموجود الحامل لها، فلا الاستقامة موجودٌ بمعزلٍ عن المستقيم نفسه، ولا الصلابة موجودٌ بمعزل عن الصَّلب نفسه، بل الجسم هو الّذي يكون ليّنًا أو صَلبًا أو حارًّا أو باردًا، لا أنّ اللين والحرارة والبرودة والحرارة والاستقامة والانحناء موجوداتٌ وذواتٌ بمعزلٍ عن الجسم؛ فالجسم هو الّذي يتشكّل ويكون مدوّرًا أو مربّعًا لا أنّ الشكل موجودٌ وذاتٌ

بمعزل عن الجسم؛ والضوء هو الّذي يتلوّن لا أنّ اللون موجودٌ وذاتٌ بمعزلٍ عن الضوء؛ والهواء هو الّذي يتصوّت لا أنّ الصوت موجودٌ وذاتٌ بمعزلٍ عن الهواء.

إلّا أنّ ذٰلك لا يقتصر على أمثال هٰذه الأمور، بل ينطبق أيضًا على الأجزاء الّتي تتألّف منها الموجودات المختلفة، من النباتات والحيوانات، فرأسك ويدك قلبك وكبدك وأغصان الأشجار وجذوعها وجذورها، جميعها موجوداتٌ وذواتٌ متميّزةٌ عن بعضها البعض وعن الكلّ المؤلّف منها[1]، إلّا أنّها مع ذٰلك ليست أمورًا توجد منفصلةً ثمّ تجتمع وتأتلف، بل ذات كلٍّ منها أنّه يأتلف مع الآخر ليشكّل معه كلًّا واحدًا، فالدم واللحم والعظم والجلد جميعها أجزاء أبدان الحيوانات، ولٰكنّها لا توجد ولا تكون هي بعينها، إلّا بما هي مركّبةٌ ومؤلّفةٌ ضمن البدن، أي الكلّ المتشكّل منها. وكذا الحال بالنسبة إلى الكلّ المؤلّف منها، فإنّه أيضًا ليس ذاته بنحوٍ مطلقٍ، بل بما له من أجزاءٍ كلّ واحدٍ منها في نفسه موجودٌ وذاتٌ مغايرةٌ له، وبالتالي كما كان الشكل موجودًا معيّنًا بما هو لشيءٍ آخر، وكما كان الجزء موجودًا معيّنًا بما هو لشيءٍ آخر، فكذٰلك الكلّ أيضًا إنّما يكون موجودًا معيّنًا بما له من أجزاءٍ.

وبالجملة، نحن ندرك كثرة ما يوجد ويكون ولٰكن لا على أنّها

---

(1) سيأتي في المبدأين الأخيرين الكلام عن الجزء والكلّ وأنواعهما.

جميعًا في عرضٍ واحدٍ بنحوٍ مطلقٍ؛ بل بعضها قد يبدو كذلك من جهةٍ ما[1]، مثل الأحجار والمعادن والغازات والسوائل ـ إذ لا يبدو أيٌّ منها جزءًا من شيءٍ آخر، ولا كلًّا مؤلّفًا من موجوداتٍ وذواتٍ أخرى أي خصوصيّاتٍ وهويّاتٍ أخرى مثل النباتات والحيوانات المركّبة من أجزاءٍ مغايرةٍ لها في طبيعتها، ولا الواحد منها مجرّد أمرٍ يوجد بما هو لشيءٍ آخر مثل الكيفيّات والمقادير ـ وبعضها ليس كذلك، إمّا لأنّه موجودٌ بما هو لغيره مثل شكلك ولونك وطولك، وإمّا لأنّه موجودٌ بما هو جزءٌ من غيره مثل رأسك ويدك وكبدك، وإمّا لأنّه موجودٌ بما هو كلٌّ مؤلّفٌ من أجزاءٍ مغايرةٍ له مثل النباتات والحيوانات[2].

ـ إلّا أنّ كثرة الموجودات واختلافها لا تقتصر على ذلك، بل تتكثّر وتختلف من جهةٍ أخرى، وهي أنّ بعضها مناسبٌ لبعضٍ مثل الامتداد والسيولة، وبعضها مقابلٌ لبعضٍ مثل الصلابة والليونة. فالمتناسبة هي الّتي توجد معًا لشيءٍ واحدٍ، أو يوجد الشيء الواحد بها معًا، مثل الملوحة والتدوير فإنّهما يوجدان معًا للماء، ومثل الماء الّذي يوجد معًا ممتدًّا وسائلًا؛ أمّا المتقابلة فهي الّتي لا يوجد بها الشيء الواحد معًا أو لا توجد معًا لشيءٍ واحدٍ

(1) سيأتي تفصيل ذلك ضمن المبادئ القادمة.

(2) سيأتي ذكر أنحاءٍ أخرى ندركها خلال المبادئ القادمة.

مثل الحيوان، فإنّه لا يوجد إنسانًا وسمكةً معًا، ومثل التدوير والتربيع فإنّهما لا يوجدان معًا لجسمٍ بعينه. فكلّ واحدةٍ من الحلاوة والملوحة والحرارة والبرودة والغلظة والرقّة والصفرة والسواد موجوداتٌ في الماء والهواء والزيت، ولٰكنّها لا توجد معًا جميعًا في كلّ واحدٍ منها، بل الماء الواحد إمّا حلوٌ أو مالحٌ، وشفّافٌ أو ملوّنٌ، وحارٌّ أو فاترٌ أو باردٌ ومنتقلٌ أو ساكنٌ وغليظٌ أو رقيقٌ، وكذا الهواء والزيت وسائر الموجودات الأخرى؛ تمامًا كما أنّ الموجود والواحد إمّا ماءٌ أو زيتٌ أو هواءٌ أو ذاتٌ ما أخرى، ولا يكون الموجود الواحد جميع هٰذه معًا. ولٰكن، في المقابل، يمكن أن يكون الماء الواحد معًا حلوًا وشفّافًا ومنتقلًا ورقيقًا وفي الوعاء وتحت الشمس وحارًّا، أو أن يكون معًا مالحًا وملوّنًا وساكنًا وغليظًا وعلى الأرض وفي الليل وباردًا. فهٰذه كلّها موجوداتٌ كثيرةٌ متغايرةٌ ولكلٍّ منها خصوصيّةٌ وصفةٌ محدّدةٌ، ولٰكنّها مع ذٰلك ليست بالنسبة إلى بعضها البعض على نحوٍ واحدٍ، بل منها موجوداتٌ متناسبةٌ تجتمع معًا، ومنها موجوداتٌ متقابلةٌ، لا يمكن لها أن تجتمع في الشيء الواحد معًا، بل إذا كان أحدها فيه لم يكن الآخر حتمًا، وإذا كان متشكّلًا بواحدٍ منها لم يكن متشكّلًا بالآخر ضرورةً.

ـ ومع ذٰلك، فإنّنا نجد أنّ المقابل يشارك مقابله في أنّهما بالنسبة إلى شيءٍ واحدٍ بعينه ينقسم بذاته إلى أحدهما، أي لا يكون هو بعينه إلّا بواحدٍ منهما، فالاستقامة والانحناء مثلًا تتقابلان

بالنسبة إلى شيءٍ واحدٍ وهو جهة الامتداد؛ ولذٰلك كان الخطّ مثلًا إمّا مستقيمًا أو منحنيًا، ولا يوجد المستقيم إلّا وهو بأحد الحالين؛ والحدّة والانفراج يتقابلان بالنسبة إلى شيءٍ واحدٍ وهو الزاوية، ولا توجد الزاوية إلّا وهي حادّةٌ أو منفرجةٌ أو بحالٍ بينهما، والسيولة والغازيّة والجمود توجد بالنسبة إلى شيءٍ واحدٍ وهو الجسم، ولا يمكن للجسم أن يوجد إلّا وهو سائلٌ أو غازيٌّ أو جامدٌ؛ والمشاعر المتقابلة أحوالٌ للشيء نفسه وهو الجانب النزوعيّ فينا، ولا يمكن لنا إلّا أن نكون شاعرين بواحدٍ منها. وإذا كان كذٰلك، أي إذا كانت المتقابلات تشترك بانتسابها إلى شيءٍ بعينه ينقسم إليها بذاته، فهٰذا يعني أنّ عدد المتقابلات فيه يتبع عدد ما يقبله من الزيادة والنقصان في جهةٍ من جهاته؛ ولأجل ذٰلك متى كان الأمر المشترك بين المتقابلين قابلًا لدرجاتٍ ومراتب من الزيادة والنقصان من جهةٍ ما، كانت المتقابلات كثيرةً وليس اثنين فحسب، أي تكون متدرّجةً بين طرفي أقصيين، وهما كمال الزيادة ومنتهى النقصان. وهٰذا ما نجده في مراتب التقابل بين الحرارة والبرودة، والصلابة واللين، والمتانة والهشاشة، والسرعة والبطء، والبعد والقرب، والفوق والتحت، والرقّة والثخونة، والثقل والخفّة، والجذب والطرد، والاستقامة والانحناء، والوضوح والغموض، والتعقّل والحمق، والذكاء والغباء، والحزن والسرور، وما شاكل ذٰلك؛ وذٰلك أنّ الأمر الّذي تتقابل المتقابلات فيه قابلٌ

لمراتب من الزيادة والنقصان.

ـ ثمّ إنّنا ـ وبالموازاة مع إدراكنا لكثرة ما يوجد، وأنّ الكثرة كثرة خصائص وذواتٍ، وأنّها لا تصير بالفعل منفردةً كما تنفرد في أذهاننا بأسمائها، بل منها ما يوجد بذاته، ومنها ما يوجد بما هو لغيره، ومنها ما يوجد بما هو جزءٌ من غيره، ومنها ما يوجد مركّبًا ومؤلّفًا من أجزاءٍ مغايرةٍ له، ومنها ما يناسب بعضها فيجتمع معه، ومنها ما يقابل بعضًا آخر فلا يجتمع معه ـ كنّا ندرك أيضًا أنّ كثرتها ليست مجرّد كثرة أشخاصٍ متباينةٍ بلا اشتراكٍ بينها، بل نجد أشخاص الموجودات أنواعًا مشتركةً في جملةٍ من الخصائص المتناسبة، ومتميّزةً عن بعضها البعض بخصائص متقابلةٍ؛ ولأجل ذٰلك كنّا نميّز في الناس على اختلافاتهم المتقابلة، أنّهم مشتركون بأمورٍ توجد لهم خاصّةً تقابل تلك الّتي للحيوانات الأخرى وتميّزهم عنها، تمامًا كما كنّا ندرك كلّ مجموعةٍ من الحيوانات الأخرى مشتركةً بأمورٍ مع باقي المجموعات، ومختصّةً بخصوصيّةٍ مقابلةٍ للخصوصيّة الّتي تتميّز بها كلّ مجموعةٍ من الحيوانات الأخرى، كما ندرك في الحيوانات كلّها، على اختلافها وتقابلها في خصوصيّاتها أنّها تشترك بأمورٍ توجد لها خاصّةً، تقابل تلك الّتي في النباتات، وتميّزها عنها، رغم اشتراكها معها بخصوصيّاتٍ متعدّدةٍ، وكذا الحال في ملاحظتنا للنباتات المختلفة. والأمر عينه يحصل عندما نلاحظ كلّ الكائنات الحيّة من نباتٍ وحيوانٍ على اختلافها واشتراكها فيما بينها، حيث ندرك ما

تشترك به قاطبةً بنحوٍ يميّزها عن سائر الموجودات غير الحيّة، ثمّ ندرك في هٰذه ـ أي غير الحيّة ـ اشتراك كلّ مجموعةٍ منها بأمورٍ توجد لها وتشترك فيها وتميّزها عن سائر المجموعات الأخرى. وعلى هٰذا الأساس كنّا نميّز الموجودات ونرتّبها ضمن أنواعٍ متقابلةٍ، أي نميّز كلّ مجموعةٍ منها بما هي مشتركةٌ بجملةٍ من الأمور الّتي توجد لها بنحوٍ خاصٍّ بها، ومقابلةً لما تتميّز به الأخرى، مضافًا إلى الأمور الّتي تشترك بها جميعًا.

ـ إلّا أنّنا لا ندرك فحسب تكثّر الأنواع وأشخاصها من جهة ما بينها من اشتراكٍ وتمايزٍ بالمتقابلات، بل ندرك أيضًا تدرّجها وتراتبها فيما بينها بالكمال والنقص. ومرجع ذٰلك إلى أنّنا ندرك أنّ التمايز والاختلاف بين الموجودات قد يكون بالتقابل بين خصائصها المؤتلفة منها، وبما أنّ التقابل ـ كما لاحظنا ـ يقوم على الاشتراك، وعلى الاختلاف في خصوصيّةٍ هي بين حدّين أقصيين أحدهما الزيادة والكمال والثاني النقصان والفقدان؛ فهٰذا يعني أنّنا في عين إدراكنا للموجودات المركّبة متكثّرةً ومترتّبةً وفق أنواعٍ مختلفةٍ بالمتقابلات، ندرك ضمنًا وبالمباشرة أنّها تختلف عن بعضها البعض بخصائص متفاوتةٍ بالكمال والنقص؛ ولأجل ذٰلك كنّا ندرك نوعنا الإنسانيّ بما يملكه من خصائص، أكمل من جهاتٍ كثيرةٍ من سائر أنواع الموجودات الّتي نشاهدها، فنحن نمتلك ما يخوّلنا امتلاك المعرفة والصناعة والتدبير لأفعالنا

والتسخير لما حولنا والاعتناء به، ونملك ما يخوّلنا علاج أنفسنا وغيرنا، والعناية بالحيوان والنبات واستخراج المعادن والعناصر وتوليدها بنحوٍ أسرع أو أبعد عن الشوائب، واستعمالها خدمةً لأنفسنا أو لغيرنا، سواءٌ بتأمين الحاجات أو الوقاية من الأخطار؛ كما نملك أن نتعقّل ونتدبّر في أفكارنا ومشاعرنا ورغباتنا ولا نكون مجرّد منفعلين بتلقائيّةٍ عمّا نجده عندنا منها، بل نقدر على فحص خطئها من صوابها وسلامتها من زيفها ومناسبتها للغاية من عدم مناسبتها. ثمّ إذا نزلنا إلى سائر الحيوانات نجد أنّنا وإيّاها نزيد على النباتات في أنّنا نملك ما يخوّلنا الإحساس والانتقال إلى حيث تتوفّر الأمور الّتي نحتاجها، والهرب ممّا يضرّنا ويؤذينا، والقيام بأفعالٍ مخصوصةٍ مدبّرةٍ توصلنا إلى ما نحتاجه بدل انتظار وصوله إلينا. ثمّ إذا نزلنا إلى النبات، وجدنا أنّنا وإيّاها مع سائر الحيوانات، نملك أن نتوالد وننتج أشخاصًا مماثلةً لأنواعنا، بخلاف الموجودات الأخرى من الغازات والسوائل والصلب. كما ندرك في هٰذه الأخيرة اختلافها في الصلابة والليونة وقابليّة الفساد سرعةً وبطءًا.

وبالجملة، نحن ندرك الموجودات الكثيرة متفاوتةً بالكمال والنقص، سواءٌ من جهة قدرتها على تأمين حاجاتها وسدّ نقائصها وحفظ أنفسها بنحوٍ أكمل وأنجع، أو من جهة قدرتها على تكميل غيرها والتأثير عليه بنحوٍ أكمل وأفضل، أو من جهة

قابليّتها لتحمّل ما يقع عليها والبعد عن الفساد والانحلال. فطالما أنّ كلّ موجودٍ عبارةٌ عن موجودٍ معيّنٍ بخصوصيّةٍ معيّنةٍ تقابل عدمها وفقدها ونقصانها وفق درجاتٍ مختلفةٍ، وطالما أنّها لا تفعل ولا تنفعل إلّا وفقًا لطبيعتها وخصوصيّتها، فهٰذا يعني أنّها كلّما كانت أقدر على فعلٍ ما هو أكمل، لها أو لغيرها، أو تحمّل تأثير غيرها عليها؛ كانت أكمل في نفسها ممّن يفتقد ذٰلك. وعلى هٰذا الأساس، وفي عين ملاحظتنا لكثرة الموجودات بما هي عليه من التفاوت في الخصوصيّات والقدرات، كنّا ندرك لا محالة أنّها تتفاوت بالكمال والنقص، وأنّها تتدرّج في الكمال والنقص ضمن مراتب، على حسب تدرّج المتقابلات وفق مراتب من الزيادة والنقصان.

والآن، وبعد أن لاحظنا الكثرة الّتي تعتري ما يوجد، نصبح أمام تصوّرٍ للكون بما هو كلٌّ جامعٌ لكلّ ما يوجد، أي لكلّ الذوات وكلّ ما نتوجّه إليه بأنّه (هو) محدّدٌ، وأنّ بعضها لا محالة موجودٌ بذاته وبعضها موجودٌ لا بذاته: إمّا بما هو لغيره، أو بما هو جزءٌ من غيره، أو بما هو مؤلّفٌ من غيره، وهي جميعًا تتفاوت بالتناسب والتقابل، وتتفاوت بالكمال والنقص. إلّا أنّ ما ندركه عمّا يوجد وعمّا يشتمل عليه الكون لا يقتصر على ذٰلك، بل ما زال في البين أمورٌ توجب معرفتها تخصيصًا أزيد، وبالتالي اقترابًا من تصوّره بما يخصّه بذاته، وفيما يلي بيان ذٰلك.

هـ ـ المبدأ الخامس: في أنّ الكون يحوي موجودات متغيّرةً على الدوام بشخصها أو بنوعها، إمّا إلى الأكمل (الغاية) أو إلى الأنقص (النهاية)

ـ إنّنا ـ وبالموازاة مع إدراكنا لما تقدّم ـ ندرك أيضًا أنّ الموجودات الكثيرة الّتي نحسّها بنحوٍ ما، ليست واجدةً بالفعل لكلّ ما يكون لها، بل يقع عليها التغيّر والانفعال، فتتكوّن وتصير بالفعل بعد أن لم تكن كذلك، ثمّ تفسد وتزول بعد أن كانت، وإذا كانت فإنّها تتغيّر من صفةٍ إلى أخرى مقابلةٍ. فالمعادن مثلًا، تتكوّن في باطن الأرض بعد أن لم تكن، وتتغيّر من الحرارة إلى البرودة ومن الصلابة إلى الليونة، وتتعرّض للفساد والتحلّل. والنباتات تتكون من البذرة والماء وسائر الأمور الأخرى، وتتغذّى وتنمو بعد تكوّنها وتثمر وتبذر، ثمّ تبدأ بالذبول والاضمحلال، وتفسد. وكذا الحيوانات، تتولّد من بعضها البعض، وتنتقل وتسكن، وتأكل تشرب، وتنمو وتعمل أعمالًا مختلفةً ثمّ تمرض وتموت. والأجرام السماويّة كالشمس والقمر والأرض ككلٍّ تتغيّر مواضعها من بعضها البعض، ويتعاقب الليل والنهار على الموجودات، وتقع دورة الفصول الأربعة بما تحمله من تغيّراتٍ مختلفةٍ في الهواء والماء وسائر الأمور الأخرى، ويتلو ذٰلك تغيّراتٌ أخرى؛ فتتكوّن موجوداتٌ، وتفسد أخرى، وتتبدّل من حالٍ إلى حالٍ مقابلٍ. وكذا الحال في صناعاتنا الّتي نعملها، فالخبز يتكوّن من الطحين والماء عندما يتعرّض الخليط

منهما للحرارة، ثمّ يتحلّل ويفسد أو يتكوّن منه شيءٌ آخر أكمل بالتغذّي عليه، والمنزل يتكوّن من الأخشاب والأحجار وسائر الموادّ الأخرى، ثمّ يتعرّض للهدم أو التخلخل فيفسد، وكذا الحال في سائر الآلات الّتي نصنعها. هٰذا كلّه فضلًا عن التغيّرات والانفعالات الّتي نعاينها في أنفسنا، حالنا في ذٰلك حال الموجودات الأخرى.

وبالجملة، نحن ندرك من حيننا أنّ ما يوجد ويكون ليس كلّه بالفعل وبذاته في كلّ ما يكون له، بل نعاين التغيّر من مقابلٍ إلى آخر.

ـ ولٰكنّنا لا ندرك الموجودات متغيّرةً وحسب، بل ندرك بالموازاة مع ذٰلك أنّها تنفعل وتتغيّر على الدوام بلا انقطاعٍ، ولٰكن بأنحاءٍ مختلفةٍ: فبعضها يبقى بشخصه متغيّرًا التغيّر عينه بنحوٍ متكرّرٍ متّصلٍ، وبعضها يتغيّر إلى أجلٍ وحدٍّ معيّنٍ إذا بلغه انقطع تغيّره من جهته، ثمّ يعود ليتكرّر بعد الانقطاع مرّةً أخرى إمّا على الشخص نفسه، أو على أشخاصٍ أخرى من نوعه. وفيما يلي ذكر أمثلةٍ على كلّ واحدٍ منها:

أمّا الانفعال والتغيّر المتكرّر بنحوٍ متّصلٍ في شخصٍ بعينه، فمثل ما نعاينه في الأرض والشمس والقمر مثلًا، فهي نفسها بأشخاصها، تتغيّر مواضعها من بعضها البعض بشكلٍ دائمٍ متّصلٍ، دون أيّ سكونٍ أو انقطاعٍ، ولٰكن بنحوٍ دوريٍّ، أي أنّها تستمرّ بالتغيّر إلى أن تصل إلى الموضع الّذي كانت فيه ثمّ تستمرّ على هٰذا النحو تدور وتدور دون أن نعهد منها انقطاعًا.

أمّا الانفعال والتغيّر الّذي يقف عند حدٍّ معيّنٍ، فذٰلك ما نجده في أنفسنا وما حولنا من الموجودات المتكوّنة على الأرض، فكلّ ما يتكوّن يقف تغيّره من هٰذه الجهة عندما يتمّ ويكتمل، سواءٌ شرع بعد ذٰلك ينفعل ويتغيّر تغيّرًا آخر أو لا، فالمعادن تتكوّن، وإذا تكوّنت تمت ووقف تكوّنها، سواءٌ أصابها بعد ذٰلك تغيّرٌ وانفعالٌ آخر من جهةٍ أخرى أو لا، والنبات يتكوّن فإذا تمّ وصار في البين نبتةً وقف التكوّن، ثمّ يشرع النبات الكائن يتغيّر وينفعل من جهةٍ أخرى، أي بأن يتغذّى ثمّ ينمو ثمّ يثمر وهٰكذا على الدوام. ولٰكنّ كلّ واحدٍ من هٰذه الأمور يجري إلى أجلٍ محدّدٍ: فللتغذّي أجلٌ، وللنموّ أجلٌ، وللثمر أجلٌ، وعندما يؤكل الثمر ويهضم وتتكوّن منه أجزاء الحيوانات المتغذّية عليه، فإنّ ذٰلك كلّه يجري أيضًا إلى أجلٍ محدّدٍ. وكذا الحال في الحيوانات فإنّها تتكوّن، فإذا تمّت وصار في البين حيوانٌ ما بعينه، وقف التكوّن، ثمّ يشرع الحيوان الكائن يتغيّر تغيّرًا آخر من جهةٍ أخرى بأن يتغذّى وينمو ويحسّ ويتعلّم وينتقل ويحترّ ويبرد وغير ذٰلك من أمورٍ؛ فلكلّ واحدٍ من هٰذه التغيّرات أجلٌ يقف عنده، فهو يأكل ويشرب إلى حدٍّ وأجلٍ معيّنٍ، ويتغذّى وينمو إلى أجلٍ محدّدٍ، وينتقل ويسكن إلى أجلٍ محدّدٍ، على حسب تحصيله لحاجاته أو هربه من ممّا يضرّ به، وكذا الحال في صناعاتنا وأعمالنا وسائر التغيّرات الّتي نجريها أو تجري علينا، فكلّها انفعالاتٌ وتغيّراتٌ إلى أجلٍ محدّدٍ، إذا بلغته وقفت عنده.

أمّا الأمثلة على تكرّر الانفعالات والتغيّرات على أشخاص الموجودات بأعيانها، فمثل ما نجده من تغيّر المعادن والسوائل والصلب والغازات من الحرارة إلى البرودة ثمّ من البرودة إلى الحرارة، ما دام ذلك لا يؤدّي إلى فسادها وتكوّن شيءٍ آخر. ومثل إثمار الشجر في الفصل الخاصّ لإثماره ثمّ زوال ذلك ثمّ عَوده إليه مع عَود الفصل، وهكذا دون توقّفٍ، ما دامت الشجرة باقيةً ولم تفسد. ومثلها أيضًا الحيوانات الّتي تنتقل من موضعٍ إلى موضعٍ على حسب الفصول وتعود إلى الموضع الّذي انتقلت منه بعود الفصل وهكذا على الدوام، ما دامت لم تمت وتفسد أو يتعرّض الموضع نفسه للفساد والخراب. ومثله أيضًا انتقال الحيوانات من مساكنها للصيد أو جمع الطعام ثمّ عودها إليها عندما تنتهي، ثمّ تكرار ذلك على الدوام ما دامت على قيد الحياة ولم تفسد. ومنه أيضًا عمل أعضاء النباتات والحيوانات، فإنّها تعمل عملها وتتغيّر وتغيّر إلى أن يتحقّق ما تتغيّر لأجله، ثمّ إذا ما تمّ وقف، ثمّ تعود عند تجدّد الحاجة فتتغيّر وتغيّر. فالجذور تمتصّ الماء بقدر حاجة النبتة فتنمو، وإذا زاد عن ذلك حصل التغيّر المقابل أي فسدت، وكذا الأوراق والجذوع تتغيّر وتغيّر إلى حدّ تقف عنده ثمّ يتكرر ذلك على الدوام، وأعضاء الحيوان مثل الكبد والكُلى والقلب تعمل وتنجز ما تنجزه وتسدّ الحاجة، ثمّ تعود لتمارس الأمر عينه وتتغيّر وتغيّر التغيّر نفسه عند تجدّد الحاجة وتوفّر ما يسدّها. ولا فرق في ذلك سواءٌ طالت المدّة أو قصرت،

فالرئتان والمجاري الهوائيّة مثلًا تتغيّر وتغيّر بالشهيق والزفير بنحوٍ متتابعٍ ومتقاربٍ جدًّا، وكذا نبض القلب. فكل هٰذه أمثلةٌ على التغيّر الّذي يصل إلى حدٍّ معيّنٍ يقف عنده ثمّ يتكرّر على الداوم في الشخص عينه.

أمّا الأمثلة على التغيّر والانفعال المنقطع عند حدٍّ ولا يتكرّر على الشخص نفسه وإنّما على النوع، فذٰلك مثل التكوّن والفساد الحاصل للكائنات على اختلافها، فكلّ شخصٍ من أشخاص النبات والحيوان يتكوّن ويفسد مرّةً واحدةً رغم أنّ أشخاصًا أخرى من نوعه تتكوّن معه أو حين فساده أو بعد فساده وتفسد هي الأخرى، وهٰكذا على الدوام ما دامت الموجودات الّتي يتكوّن منها وبها ذٰلك النوع لا تزال تتوفّر أو تعود لتتوفّر. فمن النبات ما يعود للتكوّن عند كلّ فصل ربيعٍ مثلًا، ومنها يبذر ويستمرّ بإنتاج أمثاله، والحيوانات تبيض أو تولّد ويستمرّ التكوّن والفساد لأولادها على سلاسل ما دامت لم تتعرّض للإبادة أو الإفساد أو فقد الموادّ والعناصر الّتي تتكوّن أو تنمو وتستكمل منها.

ومن ذٰلك أيضًا استكمال الكائنات الحيّة، فإنّه يقع للشخص مرّةً واحدةً، ولا يعود كما كان ليكرّر عمليّة النموّ والاستكمال، بل ينمو ويستكمل ثمّ يقف، ثمّ يبدأ رحلة الفساد والاضمحلال، ويفسد؛ إلّا أنّ العمليّة نفسها تتكرّر على أشخاصٍ آخرين من نوعه عندما

تولد وتتكوّن. والأمر عينه يجري في حقّ أعضاء الكائنات الحيّة الّتي تتكوّن فيها بشكلٍ متكرّرٍ كلّما زالت عنها، مثل الخلايا والدم والأظافر والشعر، فكلّها تتولّد وتفسد، ثمّ تتكوّن أشخاصٌ أخرى مماثلةٌ لها على الدوام؛ ما دام الشخص نفسه باقيًا، وما دامت عوامل التكوّن والنموّ متوفّرةً.

ومن ذٰلك أيضًا تكوّن الكائنات غير الحيّة مثل تكون المعادن والغازات والسوائل والصلب، فإنّها تتكوّن وتفسد كلّما توفّرت العناصر والعوامل الموجبة لتكوّنها، ثمّ تفسد ويتكوّن شيءٌ آخر، ثمّ تعود ليتكوّن أشخاصٌ أخرى منها عندما تتوفّر العناصر والعوامل المؤدّية إلى ذٰلك. فالماء يتكوّن ويهطل ثمّ ينقطع ثمّ يتكوّن منه شيءٌ آخر أكمل أو يفسد ثمّ يعود للتكوّن مرّةً أخرى، وهٰكذا كلّما توفّرت عناصر وعوامل التكوّن. والنفط يتكوّن ثمّ يفسد بالاستعمال، ثمّ يتكوّن منه أشخاصٌ أخرى، وكذا الحال في المعادن والغازات والسوائل بلا فرقٍ في ذٰلك، سواءٌ طالت المدة الّتي يحتاجها تكوّن أشخاصٍ أخرى منه أو قصرت. وبالجملة هٰذه كلّها أمثلةٌ على التغيّر والانفعال المنقطع، ولٰكن المتكرّر للنوع لا للشخص.

- والآن، كما كنّا ندرك في كثيرٍ من التغيّرات أنّها تكون إلى أجلٍ محدّدٍ يتمّ عنده، ندرك أيضًا أنّ هٰذا الأجل الّذي يتمّ عنده التغيّر إمّا أن يكون تمامًا للتغيّر بذاته، وأجلًا أخيرًا له بالذات، أي ذاته

وطبيعته أنّه آخر لذٰلك التغيّر، فلا وراء له؛ وإمّا يكون بالعرض وبسبب عروض ما أعاقه وعطّل جريانه، فيكون تمامه لا لأنّه بلغ آخره ولم يعد هناك وراءٌ يقبل بلوغه، بل كان قابلًا لذٰلك ولٰكنّ الفعل المضادّ أعاقه ومنع جريانه إلى حيث يقبل أن يصل. وأمثلة كلّ الأمرين لا تحصى، فنحن نعاينهما بوضوحٍ في أنفسنا وفي مختلف الكائنات حولنا، وإن كنّا قد لا نقف عندها كثيرًا ولا نستعمل هٰذه الألفاظ للتعبير عنها؛ ولذٰلك من المفيد أن نذكر الأمثلة حتّى يستحضر المعنى بشكلٍ وافٍ بعيدًا عن الغموض والإجمال.

أمّا التغيّر الّذي يتمّ بذاته، فذٰلك مثل تكوّن كلّ الكائنات؛ وذٰلك أنّها إذ تكوّنت وصارت بالفعل تمّ تكوّنها، ما دام آخر التكوّن فعليّة الكائن، فإذا صار بالفعل تمّ التكوّن بذاته. وكذا الحال في فساد المتكوّنات وفقدها لكمالاتها؛ فالفساد تغيّر إلى حيث ينتهي الكائن ولا يعود بالفعل؛ فإذا انتهى وفسد، تمّ التغيّر بذاته. وكذا الحال في نموّ الناميات، فالنامي ينمو، ولنموّه تمامٌ وكمالٌ أخيرٌ، فإذا بلغ تمام نموّه وقف النموّ وتمّ التغيّر بذاته، أي بلغ الحدّ الّذي هو آخر له بذاته؛ وكذا الحال في الاضمحلال. ومثله أيضًا المتعلّم لموضوعٍ ما، فإنّه يتعلّم حتّى يبلغ العلم به، فإذا حصل العلم تمّ التعلّم بذاته، أيّ بلغ ما هو أجله بالذات، وكذا الحال في التغيّر من العلم إلى الجهل ومن التذكّر إلى النسيان. ومثله الأكل والشرب والرياضة والصناعة والسفر، ومنه أيضًا بناء الحيوانات لمساكنها وجمعها لطعامها وسائر

الأفعال الّتي تقوم بها لأجل سدّ حاجاتها، فإنّها جميعًا تغيّراتٌ إلى أجلٍ إذا بلغته كفّ التغيّر وتمّ بذاته، ما دام ما تتغيّر إليه آخِرًا لها بذاته. ومثله أيضًا العلاج، فإنّ التغيّر العلاجيّ تغيّر إلى الصحّة، فإذا بلغت الصحّة تمّ التغيّر بذاته. وكذا الحال في مرض الكائنات، فالتغيّر المرضيّ تغيّرٌ إلى فساد العضو أو البدن أو خسارة كمالٍ ما، فإذا ما حصل ذٰلك الفساد أو الخسارة، تمّ التغيّر أي بلغ آخره من جهته؛ لأنّه بلغ ما هو نهايةٌ لذات العضو أو البدن أو ذٰلك الكمال.

أمّا أمثلة التمام والأجل بالعرض، فهي الأخرى أكثر من أن تحصى، فهو يصدق على ما كلّ ما تؤدّي إليه الحوادث والكوارث الّتي تصيب الكائنات؛ فإنها تعطل تكوّنها أو استكمالها أو تفسدها، رغم أنّها لو خلّيت وذاتها أي بما لها من مبادئ تكوّنها وتستكمل بها؛ لتكوّنت أو استكملت، ما دامت الأحداث المضادّة هي الّتي حالت بينها وبين بلوغها لما تقبل بذاتها بلوغه ولمّا تبلغه بعد. والأمر عينه ينطبق على أفعالنا الصناعيّة وعلى أعمال الآلات والصناعات، فكلّها تقبل بذاتها أن تبلغ أجلًا ما هو آخر لها بذاته، ولٰكنّها قابلةٌ للتعرّض لما يضادّ جريانها نحو ذٰلك الأجل، فإذا ما تعرّضت له كان ذٰلك أجلًا وتمامًا بالعرض؛ لأنّه كان لا يزال قابلًا بذاته لبلوغ أجلٍ أخيرٍ وراء الأجل الّذي وضعته تلك الحوادث بعروضها.

والآن، لاحظ معي كيف أنّنا لا ندرك ذٰلك كلّه في الموجوات

بمعزلٍ عن إدراكنا لها متفاوتةً بالكمال والنقص؛ ولأجل ذٰلك كنّا ندرك أنّها إمّا أن تتغيّر إلى أجلٍ أكمل أي إلى غايةٍ، وإما إلى أجلٍ أنقص، أي إلى نهايةٍ. وعلى هٰذا الأساس كنّا نقسم التغيّر الواقع في الموجودات إلى تغيّرٍ نحو الغاية والكمال الأخير المتمثّل بالتكوّن والاستكمال، وتغيّرٍ نحو النهاية والنقص الأخير المتمثّل بالفساد أو الفقدان. وفيما يلي التمثيل على ذٰلك رفعًا لأيّ غموضٍ قد توجبه عدم الألفة بالمصطلح.

أمّا أمثلة التغيّر إلى الغاية والأمر الأكمل، فذٰلك مثل تشكّل الموجودات الأكمل من الأمور الّتي تتكوّن منها، إذ إنّ التغيّر الواقع على الموادّ لأجل تكوين موجودٍ أكمل، قد يستمرّ حتّى يتشكّل منها ذاك الأكمل، فإذا ما تشكّل تمّ التغيّر ما دام قد بلغ غايته، وذٰلك كما في تكوّن المعادن والنبات والحيوان عن العناصر والبذور والنطف، أو تكون العناصر عن الذرّات بحسب تشكّلها بعددٍ محدّدٍ من البروتونات وفقًا للنظريّة الذرّيّة المعاصرة؛ فإنّها تتكون منها بتوسّط التغيّر الواقع على الموادّ الّتي تتكوّن منها، سواءٌ كانت ذرّاتٍ أو أيّ شيءٍ آخر، وتستمرّ إلى الحين الّذي يتشكّل فيه كائنٌ آخر بخصوصيّاتٍ أكمل، فإذا ما تشكّل تمّ التغيّر وانقطع. وكذا الحال في نموّ النباتات فإنّه تغيّرٌ استكماليٌّ، أي نحو ما هو أكمل لها، إذا بلغته تمّ التغيّر فينقطع بذاته. وكذا الحال في نموّ الحيوانات. ومنه أيضًا تغيير الحيوانات لمواضعها، فإنّها تنتقل بداعي تحصيل حاجةٍ ما أو

حفظها، فإذا ما وجدت حصولها أو انحفاظها انقطع انتقالها وسكنت بعد أن بلغت غايتها. ومنه أيضًا التعلّم والتدريب الّذي يمارسه الإنسان، فإنّه بداعي امتلاك العلم والمهارة فإذا ما تمّ، بلغ المتعلّم كماله من هٰذه الجهة، وانقطع التغيّر، سواءٌ تبعه تغيّرٌ آخر لأجل بلوغ أمرٍ آخر، مثل حفظها أو إنجاز أعمالٍ أخرى، أو لا. ومنه أيضًا الصناعات الّتي يقوم بها الإنسان، فإنّها تغييرٌ في الموادّ بداعي جعلها بحالٍ أكمل تصلح معه للاستعمال بتحصيل كمالاتٍ محدّدةٍ أو حفظها، فإذا ما تمّ لها الشكل والخصوصيّة الّتي تصير بها صالحةً لذٰلك، تمّ التغيّر وانقطع بذاته. فهٰذه كلّها من التغيّر نحو بلوغ الغاية والحدّ الأكمل وصيرورته بعد أن لم يكن.

أمّا أمثلة التغيّر إلى النهاية، أي إلى الأنقص وإلى عدم كمالٍ معيّنٍ كان بالفعل، فذٰلك مثل فساد الكائنات الأكمل وانحلالها إلى الموادّ الّتي تكوّنت منها مباشرةً أو بالواسطة، أو مثل فقدان الكائنات لكمالاتها الّتي كانت واجدةً لها. فعندما تموت النباتات والحيوانات، تنحلّ إلى عناصر أقلّ كمالًا منها. وعندما تبلغ النباتات كمال نموّها وتثمر وتنتج ما تنتجه، وكذا الحيوانات، فإنّها تشرع بفقد كمالاتها شيئًا فشيئًا، حتّى تفسد وتنحلّ إلى الأمور الّتي تكوّنت منها بذورها ونطفها. فهٰذه وغيرها الكثير، من موارد التغيّر نحو الأنقص، أي فقدان الأكمل: إمّا بنحوٍ مطلقٍ بأن يفسد المتكوّن، أو بنحوٍ مقيّدٍ بأن يفقد بعض كمالاته بعد أن تمّت له سابقًا وآن أوان اضمحلالها.

ـ ومن الواضح من الأمثلة أنّه لا فرق في كون التغيّر نحو الغاية، أي نحو ما هو أكمل، بين كون المستكمل هو المتغيّر نفسه، أو كائنٌ ما آخر غيره؛ فالموادّ والعناصر تتغيّر فيتكوّن شيءٌ آخر أكمل من بين الموجودات لا أكمل للمتغيّر نفسه، والماء الّذي يهطل وينزل إلى الأرض ينتهي بصيرورة الأرض أو النباتات والحيوانات بحالٍ أكمل من خلال تغذيها عليه، لا أنّه هو يصير أكمل، وعندما تجري الرياح وتنتقل من مكانٍ إلى آخر لا يحصل ما هو أكمل للرياح والهواء نفسه، بل للنباتات الّتي تتلقّح بما تحمله أو بأفعالها فيها مثلًا. بل قد يجتمع كلا الأمرين، فيكون آخر التغيّر أمرًا أكمل للمتغيّر ولغيره، وذلك مثل تغذّي الحشرات غير المضرّة بالنبات على تلك المضرّة، أو تغذّي النسور مثلًا على الجيف الّتي يمكن أن تؤذي الكائنات بتحلّلها فوق الأرض، أو تغذّي بعض الحيوانات على بعضٍ بنحوٍ يمنع من تزايدها بنحوٍ يؤدّي إلى طغيان عددها الموجب لاستهلاك غذائها والقضاء على بعض الأنواع. وكذا الحال بالنسبة إلى حصول الأنقص، فالتغيّر من فصلٍ إلى فصلٍ لا يؤدّي إلى ما هو أنقص للأمور الّتي توجب بتغيّرها حصول ما نسمّيه بفصول السنة، بل يوجب فساد الكائنات المتكوّنة في فصلٍ دون آخر، نتيجة زيادة الجفاف أو الرطوبة والبرودة أو الحرارة بنحوٍ يوجب فساد ما يتكوّن في ظلّ اعتدالها أو نقصانها، وكذا العكس.

ـ إلّا أنّ حصول ما هو أكمل أو أنقص لا يرتبط فقط ببلوغ

الأجل الّذي يتمّ عنده التغيّر بالذات، بل أيضًا بحدوث ما يقطعه ويجعل له أجلًا بالعرض؛ إذ إنّ تعطيل التغيّر لا يختصّ فقط بتعطيل بلوغ الأكمل، بل قد يكون خادمًا لبلوغ الأكمل لا معيقًا عنه؛ وذٰلك أنّ ما تحدثه العوائق والموانع قد يكون تعطيلًا للتغيّر نحو الأكمل، وقد يكون تعطيلًا للتغيّر نحو الأنقص؛ لأنّه قد يكون معدًّا لاستكمال المتغيّر أو غيره بما هو أكمل من جهةٍ أخرى غير تلك الّتي عطّلها، بل حتّى من نفس الجهة الّتي عطّلها. وذكر الأمثلة كفيلٌ بتوضيح المقصود، وإلّا فكلّها أمورٌ معلومةٌ ومشاهدةٌ ليل نهارٍ، وفيما يلي بيانها:

أمّا أمثلة منعه من بلوغ ما هو أكمل، فهو حال جميع الأحداث الّتي تؤدّي إلى تعطيل جريان عمليّات التكوّن نحو الأكمل، أو تعطيل استكمال الموجودات المستكملة، وذٰلك مثل الفيضانات والأعاصير والعواصف الّتي تفسد كلّ ما في طريقها من الكائنات الحيّة، وكذا الحال مع الزلازل والبراكين. ومثله أيضا الأمراض الناتجة عن التلوّث والتسمّم والفيروسات، فإنّها تصيب المتكوّنات والمستكملات بما يعطّل جريانها نحو الأكمل. وفي هٰذه الحال، قد تكون الإعاقة تامّةً فلا يحصل تكوّنٌ واستكمالٌ أصلًا لما أعاقته، وقد تكون جزئيّةً فيحصل التكوّن والاستكمال، ولٰكن بنحوٍ ناقصٍ ومختلٍّ؛ وذٰلك مثل بعض الأمراض الّتي تصيب الشجر فإنّها قد تعيقها عن الإثمار أصلًا، وقد تعيقها عن جودة الإثمار فتثمر ثمرًا

رديئًا. ومثل الأمراض أو المشكلات الّتي تطرأ فتصيب حمل الحيوانات، فتشوّه أو تضعف مواليدها أو بيوضها، فتتكوّن ضعيفةً وأكثر عرضةً للتأثّر بالإعاقة، وأشدّ حاجةً إلى العناية والرعاية. وقد يختصّ ذٰلك بجانبٍ واحدٍ من جوانبها، فيولد أعمى أو بكُليةٍ صغيرةٍ، وقد يصيب أكثر من جانبٍ.

أمّا أمثلة تأديته إلى الأكمل، فهو ما يكون تارةً من خلال الأحداث المؤدّية إلى تعطيل تكوّن كائناتٍ هي نفسها تمنع من تكوّن واستكمال كائناتٍ أخرى أكمل منها، بحيث لو لم تهلك تلك لما أمكن أن تتكوّن هٰذه، أو أن تسلم من أذيّتها بعد تكوّنها، وذٰلك مثل الأحداث الّتي تؤدّي إلى فناء نوعٍ من الحيوانات في مكانٍ ما، فتسمح بتكوّن وعيش أنواعٍ أخرى أكمل منها وأنفع لسائر الكائنات في ذٰلك المكان. وتارةً في الأحداث الّتي تعطّل استكمال الكائن من جهةٍ ما، ولٰكن بنحوٍ يخدم في استكماله من جهةٍ أخرى، مثل ما تؤدّي بعض الحوداث الّتي تعيق الإنسان عن الحركة إلى أن يعكف على الاهمتام بتكميل نفسه بالتعلّم لمهاراتٍ أو علومٍ لم يكن ليهتمّ بها لولا إعاقته عن الحركة، أو مثل المصائب والبلايا الّتي تقوده إلى التدبّر والتبصّر فيصبح أعقل وأحكم، وكذا الحال في كلّ ما يندرج تحت تجارب الحياة؛ بل قد يكون أثرها الأكمل بالنسبة إلى أشخاصٍ آخرين وليس بالنسبة إلى الشخص نفسه فحسب، مثل ما تؤدّي معاناة الأبناء مع آبائهم إلى أن يقوموا برعاية أبنائهم بشكلٍ أكمل، أو

مثل ما تؤدّي الكوارث والمصائب على جيلٍ ما إلى تعقّل الجيل اللاحق. وتارةً من جهة أن نفس الحدث المعطّل للاستكمال من جهةٍ ما قد يعدّ المستكمل إلى الاستكمال بنحوٍ أكمل من نفس الجهة الّتي عطلها، وذٰلك مثل ما تفعل بعض الأمراض أو الفيروسات بجسم الإنسان، فإنّها قد تكون بنحوٍ يعد الإنسان لاكتساب قدرةٍ ومِنعةٍ تجعله أقدر على مقاومة هٰذه الأمراض عينها، أو غيرها فيما لو تعرّض لها لاحقًا، وكذا الحال مع الحيوانات والنباتات عندما تؤدّي بعض الأمراض أو الظروف المعيقة عن استكمالها إلى استكمالها بنحوٍ مضادٍّ لتأثّرها بالإعاقة، فتمتلك الحصانة عن التأثّر وما أشبه ذٰلك من أمورٍ.

هٰذا كلّه فيما يتعلّق بالمبدإ الخامس الّذي نستحضر فيه كلّ ما نعرفه عن تغيّر الموجودات تكوّنًا وفسادًا وتحوّلًا من حالٍ إلى حالٍ مقابلٍ، والّذي يضعنا مضافًا إلى المبادئ المتقدّمة أمام تصوّرٍ أكثر تحدّدًا للكون ككلٍّ جامعٍ لما يوجد ويكون. فالكون إلى الآن هو كلّ ما يوجد من ذواتٍ وهويّاتٍ يتقدّمها ما هو بذاته وأكمل منها، وتتكثّر أنواعًا متفاوتةً بالكمال والنقص، وتتكوّن وتفسد وتتبدّل أحوالها إمّا نحو ما هو أكمل أو نحو ما هو أنقص. إلّا أنّ ما ندركه ضمن إدراكنا لكلّ ذٰلك يضعنا أمام تصوّرٍ أكثر تحدّدًا؛ إذ لا يمكن أن ندرك التغيّر على أنحائه دون أن ندرك الترابط والتسلسل بين الموجودات المتغيّرة، ليس فحسب من جهة أنّ بعضها يوجد بما هو

لبعضٍ آخر حاملٌ وموضوعٌ له، أو بما هو جزءٌ من كلّ مركّبٍ منه ومن غيره، كما ظهر خلال المبدإ الرابع عندما استحضرنا ما نعلمه عن كثرة ما يوجد، بل أيضًا من جهاتٍ أخرى عديدةٍ تجعل تصوّرنا للكون أخصّ وبالتالي أقرب إلى تصوّره بما يخصّه بالذات، وفيما يلي بيان ذٰلك.

و ـ المبدأ السادس: في أنّ الكون يحوي ترابطًا جوهريًّا متسلسلًا يرعى بلوغ الأكمل واستمراره

إنّ ملاحظة التكوّن والفساد الواقع في أنواع الموجودات، مضافًا إلى تبدّل أحوالها بالاستكمال أو الاضمحلال، يضعنا أمام معرفةٍ بالغة الأهمّيّة ستشكّل منعطفًا حادًّا في مسار سعينا لبناء تصوّرنا عن الكون ككلٍّ جامعٍ لما يوجد. إذ إن ما استحضرناه سابقًا عن كثرة الموجودات ضمن الكون، أظهر لنا أنّها ـ أي الموجودات ـ ليست دائمًا بالنحو الّذي تبدو عليه حينما نتصوّرها بأسمائها، ولا تنفصل عن بعضها كما تتميّز في أذهاننا، بل بعضها يوجد بذاته بنحوٍ مطلقٍ، وبعضها يوجد بما هو لغيره، وبعضها بما هو جزءٌ من غيره، وبعضها بما هو كلٌّ مؤلّفٌ من غيره.

ـ إلّا أنّ استحضار ما نعلمه عن تكوّنها وفسادها وتبدّل أحوالها يُظهر لنا ترابطها وتسلسلها، ليس مع ما يوجد فيها وتحمله من صفاتٍ، أو مع ما تتركّب منه ككلٍّ، أو تتركّب معه كجزءٍ فحسب،

بل أيضًا ترابطها وتسلسلها بنحوين آخرين:

أحدهما: بين الموجود وما يتقدّم عليه كمبدإٍ وأساسٍ لصيرورته. وهٰذا المتقدّم والمبدأ إمّا موجودٌ قابلٌ للتشكّل والتغيّر بأنحاءٍ متقابلةٍ، أي **مادّة**، مثل العناصر والبذور والنطف الّتي تتشكّل منها المعادن والنباتات والحيوانات، ومثل الغذاء الّذي تستكمل به، ومثل البروتونات والنيوترونات والإلكترونات وغير ذٰلك من أمورٍ تتكوّن منها الذرّات وفق النظريّة الذرّيّة المعاصرة؛ وإمّا موجودٌ صاحب طاقةٍ على الفعل والتغيير، أي **فاعل**، وذٰلك مثل أعضاء البدن الّتي تصيّر الغذاء لحمًا أو دمًا أو عظمًا، أو مثل الشمس المحدثة لدورة الفصول الأربعة بحسب اختلاف موضع الأرض منها، أو مثل الطبيب المعالج بمعرفته، أو مثل الصانع للآلة أو مثل المعادن والعناصر المشعّة.

وثانيهما: بين الموجود وما يقارنه كأمرٍ معه، وهٰذا المقارن: إمّا خادمٌ لتكوّن ما يتكوّن واستكماله، فيسهل أو يسرع تكوّنه واستكماله بإبعاد ما يضادّ جريانه نحو غايته، وذٰلك مثل الشجر الّذي ينقّي الهواء من الملوّثات ليتنفّسه الحيوان بسلامٍ، ومثل الحيوان الّذي يوفّر السماد الّذي يحسّن غذاء النبات، أو مثل الحيوانات الّتي تعمل وكأنّها حارسٌ للنبات ممّا يؤذيه، أو ناقلٌ لبذورها ولقاحها، أو متخلّصٌ من الجيف والنفايات؛ وإمّا **مزاحمٌ** لتكوّنه واستكماله بأن يفعل أفعالًا مضادّةً لجريانه نحو غايته، سواءٌ بإفساد الموادّ الّتي

يحصل منها التكوّن، أو بإعاقة الفواعل عن بلوغ غايتها وإنجاز فعلها، ولو جزئيًّا عبر الإضرار بهما، أو بإيجاد أمورٍ تضعف الكائنات المستكملة عن الاستكمال ببعض كمالاتها. فمن الكائنات ما يقتل النبات ويفسد الثمر، أو يعيق إثماره، ومنها ما يقتل الحيوان أو يمرضه، ومنها ما يلوّث الماء والهواء. ومن الأمور ما يضعف البدن أو عضوًا من أعضائه ويضرّ بكفاءته، ومن الأحداث ما يدمّر ويهلك كلّ حيٍّ، أو يقيّد حركته فيعيقه عن الاستكمال من جهةٍ ما.

ـ إلّا أنّنا لا نعلم بهٰذه العلاقات إلّا ونحن نعلم أنّها تتحدّد وفقًا لخصوصيّات أطرافها: فالشيء يقبل ما يقبله فيكون مادّةً أو موضوعًا لانفعال مخصوصٍ انطلاقًا من خصوصيّاته الجوهريّة، أي من كونه ذٰلك الموجود بعينه، والفاعل يفعل ما يفعله ويحدث التغيّرات الّتي يحدثها في المادّة أو الموضوع القابل لها انطلاقًا من خصوصيّاته الجوهريّة، أي بما هو ذٰلك الشيء بعينه، وكذا الخوادم والمزاحمات، فالخادم أو المعدّ هو الّذي تكون خصوصيّته الجوهريّة موجبةً للقيام بفعلٍ ملائمٍ ومعدٍّ لغيره من الكائنات ليتكوّن أو يصير أكمل، والمزاحم هو الّذي تكون خصوصيّته الجوهريّة موجبةً للقيام بفعلٍ مضادٍّ ومعيقٍ لتكوّن واستكمال غيره من الكائنات.

وإذا كان كذٰلك فهٰذا يعني أنّ المادّة الّتي يتكوّن منها الكائن

ليست أيّ مادّةٍ كانت، بل هي مادّةٌ بعينها، أي موجودٌ ما بخصوصيّةٍ محدّدةٍ تجعل منه قابلًا بذاته لتكوّن الكائن؛ ولأجل ذلك كان تحديد خصوصيّة الكائن يعتمد جوهريًّا على خصوصيّة المادّة الّتي يتكوّن منها. فالنبات يتغذّى على الماء لا النفط، والإنسان يتولّد من نطفة إنسانٍ لا معجون أسنانٍ، والحليب هو الّذي يصير جبنًا ولبنًا، لا الماء أو الزيت. والكلام عينه يجري بالنسبة إلى الاستكمال، فالنبات هو الّذي يستكمل بالماء وينمو لا قطعة الحديد، والإنسان هو الّذي يصير عالمًا بالتعليم لا عود الكبريت، وأكل الحمّص الأسود ينمّي العضلات لا نشارة الخشب.

- إلّا أنّ المادّة لا تتشكّل وتصير شيئًا آخر أو يستكمل بها شيءٌ آخر، إلّا بتغييرٍ وانفعالٍ مخصوصٍ عن فاعلٍ ذي طاقةٍ مخصوصةٍ تفعل في المادّة وتصيّرها شيئًا آخر أو بنحوٍ آخر مقابلٍ. فرغم أنّ الموجود يكون مادّةً بذاته لما يتشكّل منه، إلّا أنّ معنى كونه مادّةً هو أنّه قابلٌ لأن يصير بخصوصيّاتٍ متقابلةٍ، فتتشكّل أشياءَ وبأنحاءٍ مختلفةٍ؛ وبالتالي هو لا يصير من نفسه أيّ واحدٍ منها بعينه، بل هو مجرّد قابلٍ لها على حدٍّ سواءٍ؛ فالحليب مثلًا قابلٌ على حدٍّ سواءٍ لأن يصير جُبْنًا أو لَبَنًا أو زبدةً أو سمنًا أو لحمًا أو عظمًا، والخشب قابلٌ على حدٍّ سواءٍ أن يصير سريرًا أو بابًا أو آلةً موسيقيّةً، أو رمادًا، ولكنّه لا يصير أيّ واحدٍ منها إلّا وفقًا لانفعالٍ وتغييرٍ خاصٍّ يقع عليه من المغيّر والفاعل، أي من الّذي يملك في نفسه طاقةً لأن

يُصيِّر المادّة واحدًا من تلك الأمور بعد أن لم تكن كذٰلك. إلّا أنّه ليس أيّ فاعلٍ كان مهما كانت طاقته، بل موجودٌ معيّنٌ أوجب وفقًا لخصوصيّته الجوهريّة فعليّة واحدٍ من تلك الأمور؛ ولأجل ذٰلك كان تحديد خصوصيّة الكائن وطبيعته لا يستند إلى خصوصيّة المادّة فحسب، بل إلى خصوصيّة الفاعل والمغيّر والطاقة الّتي يملكها ويغيّر بها المادّة ذٰلك التغيير المخصوص. فالنار تحرق الخشب وتصيّره رمادًا، والنجّار يصنع منه سريرًا، والبنّاء يصنع منه بيتًا. وبما أنّ الموجود ـ أيّ موجودٍ كان ـ عبارةٌ عن ذاتٍ وهويّةٍ محدّدةٍ، بخصوصيّاتٍ هي جوهره وطبيعته؛ فلأجل ذٰلك كنّا ندرك ضمنًا أنّ كلّ متكوّنٍ ومتغيّرٍ موجودٌ لا بذاته، بل بمادّةٍ تقبله وفاعلٍ يملك طاقة تصييره بالفعل من تلك المادّة، وأنّ كلّ ما يوجد مادّةً، ليس موجودًا بذاته بنحوٍ مطلقٍ، بل على حسب ما يوجب تعيّنه بحالٍ من الأحوال المتقابلة الّتي يقبلها.

ـ والآن، بما أنّ كلّ كائنٍ ذاتٌ وهويّةٌ معيّنةٌ، وكلّ متكوّنٍ ومستكملٍ قابلٌ لإعاقة تكوّنه وتعطيله، فلا يمكن للتكوّن والاستكمال أن يحصلا إلّا حيث تتوفّر موجوداتٌ معِدّةٌ وخادمةٌ لهما، جنبًا إلى جنبٍ مع غياب أخرى مزاحمةٍ لهما؛ فهٰذا يعني أنّ كلًّا منهما ـ أعني الخوادم والمزاحمات ـ كائناتٌ معيّنةٌ بخصوصيّاتٍ وأفعالٍ محدّدةٍ، وليست أيّ كائنٍ كان. فلولا الكائنات المحدّدة الّتي توفّر الظروف الملائمة لتكوّن النباتات ونموّها،

وتوالد الحيوانات وعيشها، لما نجحت نبتةٌ بالتكوّن والنموّ ولا استطاع حيوانٌ أن يتولّد صحيحًا ويعيش بسلامٍ. ولولا الكائنات المحدّدة الّتي توفّر الظروف الملائمة للقيام ببناء المنزل ولبقائه بعد أن يتمّ بناؤه، لما تمكّن البنّاء من إتمام عمله، ولما استمرّ المنزل بعد بنائه؛ ولأجل ذٰلك كان كلّ كائنٍ محتاجًا إلى حضور الخوادم وغياب المزاحمات موجودًا لا بذاته، أي بما هو مع خوادم محدّدةٍ وبدون مزاحماتٍ محدّدةٍ.

- ومن هنا، إنّ مجرّد ملاحظتنا لأنواع الموجودات متكوّنةً ومستكملةً وفاسدةً ومضمحلّةً، ومحتاجةً لما يخدم تكوّنها واستكمالها، كانت كفيلةً بالمباشرة لإدراك التسلسل والترابط الجوهريّ الّذي يعتريها، وبالتالي عدم كون أيٍّ منها موجودًا بذاته بنحوٍ مطلقٍ بل عن مادّةٍ وفواعل محدّدةٍ، وفي ظلّ حضور خوادم محدّدةٍ، وغياب مزاحماتٍ محدّدةٍ.

إلّا أنّنا وجدنا في ملاحظتنا لها خلال المبدإ السابق أنّنا لا نلاحظ تغيّرها إلّا ونحن نلاحظ أنّه إمّا إلى ما هو أكمل وإمّا إلى ما هو أنقص، ولا نلاحظها كذٰلك إلّا ونحن نلاحظ أنّها تتغيّر بالنحو الّذي يؤدّي إلى استمرار تكوّن الأكمل وبلوغه غايته، أي كماله الأخير؛ فرغم أنّ ما يتكوّن ويستكمل يؤول على الدوام إلى الفساد والاضمحلال، ويتعرّض للمزاحم والمعيق، فيعود الأنقص للتكوّن

والأكمل للاضمحلال، بل قد يحدث ما يفسد ويدمّر، إلّا أنّ التغير إلى الأكمل يعود ليتكرّر بنحوٍ مستمرٍّ، وينحى على الدوام نحو أن تصير المتكوّنات أقلّ تأثّرًا بالمزاحمات، وأكثر منعةً أمام المعيقات، أي إلى أن يصير اللاحق أكمل من السابق. فما يتكوّن أو يفسد منها يتكوّن ويفسد بقدرٍ محدّدٍ خادمٍ لتكوّن أشياء أخرى واستكمالها بقدر محدّدٍ خادمٍ هو الآخر في تكوّن أشياء أخرى غيرها وتمامها، فالأجرام المتحرّكة تتموضع في مواضع محدّدةٍ وبحركاتٍ وسرعاتٍ خاصّةٍ، والعناصر الأولى تتكوّن بقدرٍ محدّدٍ في مواطن محدّدةٍ، والمعيقات تتواجد بقدرٍ محدّدٍ وفي مواطن محدّدةٍ، وما يتكوّن ويفسد يتكوّن ويفسد بقدرٍ محدّدٍ، كلّ ذٰلك بالنحو الّذي يخدم في استمرار تكوّن الأكمل، واستكماله.

ـ ومن هنا، ولأجل ذٰلك كلّه؛ كنّا ندرك من حيننا أنّ ترابط الموجودات المتغيّرة عبارةٌ عن ترابطٍ استكماليٍّ، أي متقدّرٍ بالنحو الّذي يؤدّي ليس إلى استمرار تكوّن الكائنات الأكمل وحسب، بل إلى أن يصير نفس تكوّنها واستكمالها بنحوٍ أكمل. وبالتالي كنّا ندرك ضمنًا أنّها ليست موجوداتٍ لا بذاتها فحسب، بل إنّها حتّى في استكمالها وتدرّجها نحو الأكمل ليست بذاتها بنحوٍ مطلقٍ، بل بما هي متقدّرةٌ في تغيّرها بالنحو الخادم لحصول الأكمل. وهٰذا هو معنى وجود الغاية في الكون ككلٍّ، أي أنّ عمليّة التكوّن والتغيّر تسير بالنحو الموجب لبلوغ المتكوّنات والمتغيّرات كمالها وتمامها الأخير،

وبالنحو الموجب لاستمرار تكوّن الأكمل واستكماله. وهٰذا هو أيضًا معنى وجود النظام في الطبيعة إذ ليس النظام إلّا الارتباط المتخادم في بلوغ ما هو أكمل، والتخادم ببلوغ الأكمل هو العنصر الجوهريّ الأساسيّ الّذي يكتسب به الارتباط أهليّة أن يكون نظامًا[1].

إلّا أنّ الأمر لا يقتصر على ذٰلك، بل لا زال أمامنا أمرٌ أخيرٌ علينا أن نستحضره تمهيدًا لإنهاء خطوتنا الأولى هٰذه بتشكيل تصوّرنا عن الكون بنحوٍ يجعل توجّهنا إليه توجّهًا بأمرٍ يخصّه بذاته؛ وفيما يلي بيان ذٰلك.

ز ـ المبدأ السابع: في أنّ الموجودات أجزاءٌ من كلٍّ في جوهرها، والكون كلٌّ جوهريّ

ـ نصل الآن إلى آخر وأخصّ المبادئ الّتي نجدها عندنا في مسار سعينا لتصوّر الكون تصوّرًا يخصّه بذاته. إذ إنّ ملاحظتنا لكلّ ما تقدّم تظهر لنا أنّ اجتماع الموجودات مع بعضها البعض وتشكيلها للكون ـ أي كلّ ما يوجد ـ ليس مجرّد أمرٍ اتّفق لكلّ واحدٍ منها، كما يتّفق أن تجتمع مجموعةٌ من الناس في حفلةٍ، أو يوضع الأثاث معًا في المنزل، حتّى يكون كلّ موجودٍ من الموجودات مجرّد عضوٍ في مجموعة الموجودات؛ ولا كما يتّفق أن تجتمع موادّ البناء والصناعة

---

(1) سوف يأتي في المبحث القادم التعرّض إلى الأخطاء الّتي تواجه تصوّرنا لمعنى الغاية والنظام والتدبير.

فيبنى منها منزلٌ، أو تصنع منها آلةٌ، حتّى يكون كلٌّ منها موجودًا بعينه بمعزلٍ عن اجتماعه مع غيره، تمامًا كما أنّ كلّ واحدةٍ من موادّ البناء والصناعة موجودٌ بعينه بمعزلٍ عن كونه قد استخدم في البناء والصناعة أو لا. بل إنّ استحضار كلّ ما تقدّم يضعنا أمام إدراك القيد الأخير والأخصّ من كلّ ما تقدّم، وهو أنّ كلّ واحدٍ من الموجودات المتغيّرة جزءٌ من كلّ جوهره، وأنّ كلّ موجودٍ ممّا يوجد لا بذاته إنّما يوجد ويكون موجودًا ما بعينه بما هو جزءٌ مع غيره، وبما هي جميعًا ككلٍّ في طول ما يوجد بذاته بنحوٍ مطلقٍ.

- ومرجع ذٰلك إلى أنّ الأشياء تجتمع معًا على أنحاءٍ متقابلةٍ. فهي قد تجتمع معًا كما تجتمع ذرّات الغبار على سطوح الأشياء بعد أن حملها الهواء وعلقت عليها بالتدريج دون أيّ ارتباطٍ بينها سوى أنّها اتّفق لها أن حملت في الهواء وعلقت على سطح الشيء عينه، وشكّلت معًا طبقةً نسمّيها الغبار، بحيث يمكن لأيّ ذرّة غبارٍ أخرى أن تحلّ محلّ أيّ واحدةٍ منها دون أن يحدث ذٰلك أيّ فرقٍ.

وقد تجتمع كما يجتمع التلاميذ مع المعلّم في الصفّ لأجل أن يتعلّموا منه، بحيث لا يجمعهم إلّا الانتفاع من المعلّم مع قليلٍ أو كثيرٍ من التعاون والتكاتف لتسهيل عمليّة التعلّم، رغم أنّ كلّ واحدٍ منهم يمكن أن يحضر في أيّ صفٍّ آخر وأيّ مدرسةٍ أخرى ومع أيّ معلّمٍ آخر ومع تلاميذ آخرين، أو ألّا يدخل المدرسة أصلًا، ومع

ذٰلك يحصل التعلّم بلا أيّ فرقٍ.

وقد تجتمع كما تجتمع موادّ البناء والصناعة لتشكّل معًا منزلًا أو آلةً بتشكيل صانعٍ، بحيث رغم أنّ الآلة لا تتشكّل إلّا من صانعٍ مالكٍ لمعرفةٍ ومهارةٍ محدّدتين، إلّا أنّه يمكن لأيّ أحدٍ أن يأخذ منه علمه ومهارته ويصير صانعًا مثله، ورغم أنّه في صناعته لها من الموادّ يجعل الموادّ بصورةٍ وحالةٍ تجعل منها قادرةً على إنتاج ما لم تكن قابلةً له منفردةً، إلّا أنّ الغاية والكمال الأخير الّذي يترتّب على صناعة الآلة، والّذي لأجله تمّت صناعتها ليس كمالًا للآلة نفسها، ولا هو مجرّد الصورة والوظيفة الأكمل الّتي اكتسبتها الموادّ، بل كمالٌ آخر لشيءٍ آخر يتحقّق بعد صناعتها باستعمالها. ورغم أنّ الموادّ الّتي تصلح للصناعة والبناء هي موادّ معيّنةٌ وليس أيّ مادّةٍ كانت، إلّا أنّ كلّ واحدٍ من هٰذه الموادّ مستغنٍ في كونه هو بعينه عن أيّ جزءٍ آخر من المادّة الّتي تتشكّل منها الآلة، أي توجد وتكون حتّى لو لم تكن جزءًا منها، ورغم أنّ كلّ واحدٍ من أجزاء الآلة مرتبطٌ مع الآخر لخدمة الغاية المترتّبة على الآلة حين استعمالها، وتحتاج إليها الآلة جميعًا بما هي مرتبطةٌ ذٰلك النحو من الارتباط، إلّا أنّه ما من واحدٍ من الموادّ محتاجٌ إلى الآخر في كونه هو بعينه، بل يوجد قبلها وبعدها بلا فرقٍ.

وقد تجتمع كما تجتمع أجزاء كلّ واحدٍ من النباتات أو

الحيوانات مع بعضها البعض، بحيث إنّ كلّ جزءٍ منها إنّما يوجد ويكون هو بعينه بما هو مع الأجزاء الأخرى وضمن الكلّ المسمّى بالبدن؛ فكلّ واحدٍ منها إنّما يوجد ويكون هو بعينه بما هو جزءٌ من الكل، فيتكوّن ويستكمل بما هو ضمنه، ويحتاج إلى غيره من الأعضاء كما تحتاج له، ويخدم غيره من الأعضاء كما تخدمه. فلا قلبٌ ولا رئةٌ ولا كبدٌ ولا كُليةٌ ولا دماغٌ إلّا بما هو جزءٌ من البدن، ما دامت تتكوّن وتستكمل ضمنه، وتحتاج إلى خدمة غيرها من الأجزاء؛ ولأجل ذٰلك لم تكن جزئيّة العضو من البدن جزئيّةً عرضيّةً واتّفاقيّةً، بل جزئيّةٌ جوهريّةٌ، أي أنّه لا يكون (هو) بعينه إلّا بما هو جزءٌ من البدن، ومع الأجزاء الأخرى بشخصها أو على الأقلّ بنوعها، أي مع أشخاصٍ أخرى من نفس النوع تتكوّن بعدها. وأيضًا لا يكون أيّ جزءٍ من الأجزاء الأخرى إلّا وهو معه بشخصه أو على الأقلّ بنوعه؛ ولأجل ذٰلك كان كمال أيّ جزءٍ منه بشخصه أو بنوعه جزءًا من كمال البدن، وكمال كلّ البدن متضمّنًا لكمال كلّ جزءٍ بشخصه أو بنوعه، وكلّ الأجزاء تتكوّن وتستكمل بما هي جزءٌ من كلٍّ، أي لأجل الكلّ أوّلًا ثمّ لأجل نفسها بما هي ضمن الكلّ.

ـ وإذا كان كذٰلك، أي إذا كان اجتماع الأشياء على هٰذه الأنحاء الأربعة، فبالنظر إلى الموجودات في طول المبادئ المتقدّمة كلّها، واستحضارها أمام ذهننا معًا، يمكننا أن ندرك أنّها ـ أي الموجودات

ضمن الكون ـ ليست مجتمعةً معًا بالاتّفاق وبالعرض، ولا حتّى مثل أجزاء الآلة أو غيرها من مصنوعاتنا، بل هو أشبه بأبداننا منه بما نصنعه بأيدينا؛ وذٰلك أنّ جوهرها وذاتها أن تكون معًا ككلٍّ واحدٍ، وكلّ واحدٍ منها جزءٌ منه في جوهره، ولا يوجد ولا يكون هو بعينه إلّا بما هو ضمنه، أي بما هو مرتبطٌ بالأجزاء الأخرى وفق نحوي التسلسل الطوليّ والعرضيّ، إمّا شخصًا أو نوعًا، كما تقدّم شرحه. كما أنّ كلّ واحدٍ منها لا يستكمل كماله إلّا بالنحو المرتبط بكمال غيره من الأجزاء، ولا يتكوّن أو يستكمل ما هو أنقص من أنواعها إلّا وهو مادّةٌ أو خادمٌ لتكوّن ما هو أكمل منه واستكماله.

ـ ومع ذٰلك فإنّ أجزاء الكون ككلٍّ تختلف بنحوٍ ما عن أجزاء أبداننا وأبدان النباتات والحيوانات؛ وذٰلك أنّ كلّ جزءٍ من أجزاء الأبدان يتكوّن ويفسد، ما دام البدن كلّه يتكوّن ويفسد إلى ما هو أقلّ كمالًا منه، وبالتالي ما من شيءٍ من أجزاء البدن موجودٌ بذاته فضلًا عن الكلّ؛ أمّا حينما نتكلّم عن الكون، أي عن كلّ ما يوجد، فإنّنا نعلم من أوّل الأمر أنّ ما يوجد و(هو) بذاته أوّلًا ثمّ ما يوجد لا بذاته، وبالتالي لا يمكن أن يكون كلّ جزءٍ منه متكوّنًا أو موجودًا لا بذاته، بل ما يوجد بذاته هو الأساس والمبدأ لكلّ ما لا يوجد بذاته، متكوّنًا كان أو غير متكوّنٍ، ولولا ما بذاته بنحوٍ مطلقٍ، فلا ذاتٌ ولا موجودٌ ولا تكوّنٌ ولا استكمالٌ ولا شيءٌ على الإطلاق.

- والآن، بما أنّ كلّ جزءٍ من أجزاء الكلّ طولًا وعرضًا جزءٌ في جوهره من الكلّ والكون، فهٰذا يعني أنّ الكلّ نفسه أيضًا كلٌّ جوهريٌّ لا عرضيٌّ، وبما أنّه يحوي ما يتكوّن ويستكمل، ويستمرّ بالاستكمال نوعًا، فهٰذا يعني أنّ الكلّ نفسه كلٌّ مستكملٌ نحو كمالٍ أخيرٍ وغايةٍ، وأنّ ما هو بذاته منه أكمل، وهو أساسٌ ومنشأٌ لاستكماله، كما كان أساسًا ومنشأً لكلّ ما لا يوجد بذاته منه، سواءٌ كان ما يوجد لا بذاته متكوّنًا أو غير متكوّنٍ، وسواءٌ كان الّذي بذاته واحدًا أو كثيرًا، فهٰذه مسائل أخرى متأخّرةٌ عمّا نحن فيه، وتقع متعلّقًا للسؤال وليست من مبادئ تصوّر موضوعه، وسيأتي توضيح ذٰلك في الخطوة الثانية ضمن المبحث الثالث.

- والآن، إذا كان كذٰلك، أي إذا كان الكون كلًّا جوهريًّا، والموجودات أجزاءٌ من كلٍّ في جوهرها، فهٰذا يعني أنّه لا يمكن الكلام عن كمال أيّ موجودٍ منها بعينه بنحوٍ منفصلٍ ومعزولٍ عن جزئيّته من الكلّ، طالما أنّ الموضوع الأوّل للاستكمال هو الكلّ ككلٍّ، ثمّ الأجزاء المستكملة ضمنه، وطالما أنّ كلّ واحدٍ من الموجودات المستكملة لا يكون ذاته إلّا بما هو ضمن الكلّ وجزءًا من كلٍّ.

وبهٰذا نصل إلى آخر المبادئ الّتي تتقدّم تشكيل تصوّرنا عن الكون، تصوّرًا بما يخصّه بذاته؛ وفيما يلي جمعها والتوجّه من خلالها كلّها معًا إلى ما نسميه بالكون.

2. تشكيل تصورنا عن الكون من خلال المبادئ المتقدمة

والآن، بعد استحضارنا لكلّ هٰذه المبادئ الّتي نعلمها عن الكون وما يوجد، نصبح جاهزين لإتمام هٰذه الخطوة وتشكيل تصوّرنا عن الكون تصوّرًا بأمرٍ يخصّه بالذات، بعيدًا عن الاعتماد على المتبادر التلقائيّ، أو الاقتصار على التوجّه المجمل، فضلًا عن الاقتصار على مجرّد اللفظ. وبالتالي يمكننا أن نجمع هٰذه المبادئ ونتصوّر الكون من خلالها بأنّه: كلّ جوهريٍّ مستكملٍ يحوي الموجودات كلّها كأجزاءٍ من كلٍّ في جوهرها، ومتسلسلةٍ ممّا يوجد بذاته إلى ما يوجد لا بذاته. وقد أصبح واضحًا معنى كلّ واحدٍ من هٰذه الأمور من خلال المبادئ المتقدّمة، الّتي ظهر لنا خلال عرضها أنّها جميعًا لا تخرج عن كونها من نوع المبادئ التلقائيّة الصالحة للاستعمال، أي تندرج تحت أوّليّاتنا ووجدانيّاتنا وحسّيّاتنا وتجريبيّاتنا.

وإذا كان كذٰلك، فهٰذا يعني أنّ تصوّرنا للكون لن يكون تصوّرًا حقيقيًّا وتامًّا إلّا متى تصوّرناه على هٰذا النحو؛ ولا بدّ لأيّ عمليّة سؤالٍ عن الكون ككلٍّ، حتّى تكون ممارسةً علميّةً للسؤال، أن تنطلق من هٰذا التصوّر الّذي شكّلته هٰذه المبادئ، وهٰذا ما علينا أن نقوم به في الخطوة الثانية.

إلّا أنّك قد عرفت في الفصل الأوّل أنّنا كثيرًا ما نعتمد في تصوّرنا لمعاني الألفاظ على ما يحضر بتلقائيّةٍ إلى أذهاننا، ونكتفي به ولا

نتعمد الاستقصاء، إلّا إذا تنبّهنا إلى ضرورته وعدم كفاية ما حضر أوّلًا وبشكلٍ أسرع. وعرفت أيضًا أنّ المعاني الّتي لم تحضر بالفعل قد لا تحتاج إلى تعلّمٍ ولا إلى مشاهدةٍ حسّيّةٍ جديدةٍ، بل قد تكون تلقائيّةً وملازمةً للصدق ومع ذٰلك لا تحضر بالفعل. والسبب في ذٰلك هو أنّ تلقائيّة المعرفة في نفسها لا تعني فعليّة حضورها في الذهن، ولا أنّها الأسرع حضورًا إليه، بل يتأثّر حضورها الفعليّ وسرعته: إمّا بمدى أنس الذهن بها دون سواها نتيجة العادة والتكرار، وإمّا بمدى التناسب مع الحالة الشعوريّة الّتي نكابدها. وإذا كان كذٰلك، فمن البيّن أنّ جميع المبادئ الّتي ذكرناها، وعلى الرغم من أنّها جميعًا من المبادئ التلقائيّة الصالحة للاستعمال أو المستنتجة منها تلقائيًّا بالمباشرة دون سبق الجهل، إلّا أنّ ذٰلك لا يعني أنّها ستحضر بالفعل عند سماعنا أو قراءتنا أو استحضارنا بأنفسنا للفظ الكون، بل سيحضر من معنى لفظ الكون خصوص الأمور الّتي اعتدنا على حضورها وأنسنا بها، أو كانت تناسب حالتنا الشعوريّة.

وإذا كان كذٰلك، فلا يجدنّ أحدٌ في عدم الحضور الفعليّ لهٰذه المبادئ عند استحضاره للفظ الكون دليلًا على عدم تلقائيّتها في نفسها، وعدم معرفتنا المباشرة بها؛ بل ذٰلك دليل عدم صيرورتها بالنسبة إلى أذهاننا بالحالة الّتي تجعلها سريعة الحضور لا أكثر. ويكفي منبّهًا على ذٰلك أنّ المرء إذا لاحظ كلّ المبادئ المتقدّمة لن يجد فيها شيئًا لا يعرفه فعلًا إمّا بصيغته الكلّيّة المجرّدة أو على الأقلّ

بصيغته الجزئيّة من خلال الأمثلة. وأنا لم أقم خلال عرض هٰذه المبادئ إلّا بتجريدها وتقديمها بصيغتها الكلّيّة بعيدًا عن هٰذا وذاك من الأشخاص والأنواع، ولم أتعرّض إلى الأمثلة إلّا تسهيلًا لتصوّرها، وإلفاتًا إلى أنّها معلومةٌ عندنا بالمباشرة.

إلّا أنّك قد علمت أنّ المشكلة لا تنحصر فقط في عدم الحضور الفعليّ للمبادئ الّتي تشكّل تصوّرًا للكون بما يخصّه بذاته، والاكتفاء بدلًا عن ذٰلك بالمتبادر الناقص، بل تتعدّى ذٰلك إلى أنّ التصوّرات المتبادرة نفسها قد تكون مستقاةً من أحكامٍ وهميّةٍ وانفعاليّةٍ هي أشدّ حضورًا وأنسًا عندنا من المبادئ الصالحة للاستعمال، وبالتالي قد نتصوّر الكون بنحوٍ مخالفٍ تمامًا لما نعلمه، ولن يمكننا التخلّص من ذٰلك بمجرّد عرض المبادئ الصالحة للاستعمال، بل لا بدّ لنا من أن نعمد إلى الأحكام الوهميّة والانفعاليّة لنرى كيف نشأت وكيف ضادّتها، وكيف نتخلّص منها، ثمّ نجعل تلك حاضرةً ومأنوسةً بدل عنها.

ومن هنا، وفي سبيل تخليص أذهاننا من كلّ الأحكام المضادّة لهٰذه المبادئ، لا بدّ لنا من أن نعمد أوّلًا إلى استعراض جميع الأحكام الوهميّة والانفعاليّة الّتي تشكّل منطلقًا لتصوّر الكون بنحوٍ مخالفٍ لما عرفته، استعراضًا يظهر بوضوحٍ ليس عدم صالحيّتها للاستعمال في مقام المعرفة فحسب، كما هو شأن كلّ الأحكام الوهميّة والانفعاليّة،

بل يظهر أيضًا كذبها الضروريّ، وكيف أنّها السبب وراء نشوء العديد من الأسئلة الصوريّة والسفسطائيّة الّتي لا معنى لها أزيد من معاني ألفاظها المفردة. كما لا بدّ لنا من أن نعمد ثانيًا إلى استكشاف السبب الأوّل والرئيسيّ وراء وقوعنا ضحيّةً لاستحواذ مثل هٰذه الأحكام، تمهيدًا لتحديد السبيل الّذي علينا أن نسلكه لتخليص أنفسنا منها؛ وفيما يلي بيان ذٰلك.



المبحث الثاني

في عرض الأحكام المضادة وكيفية نشوئها، والسبب وراء استحواذها، وسبيل التخلص منه

بعدما قمنا بعرض المبادئ الّتي تتكفّل بتشكيل تصوّرنا عن الكون ككلٍّ جوهريٍّ، وتصوّرناه من خلالها، لا بدّ لنا أوّلًا ـ كما عرفت ـ من أن نستعرض مقابلاتها التلقائيّة الّتي قد نجد أنّها تحضر في أذهاننا بنحوٍ مضادٍّ لحضور المبادئ المتقدّمة، بحيث تشكّل أساسًا لتشكيل تصوّرٍ آخر عن الكون يستوجب طرح أسئلةٍ صوريّةٍ لا معنى لها وراء معاني الألفاظ المفردة. إلّا أنّنا لن نعمد إلى استحضارها وعرضها فحسب، بل إلى بيان كيف نشأ كلّ واحدٍ منها، وكيف كان مجرّد حكمٍ صوريٍّ لا معنى له وراء معاني ألفاظه المفردة. هٰذا، وسوف نجد خلال ذٰلك أنّنا لا نعاني فحسب من عروض هٰذه الأحكام، بل من استحواذها علينا؛ ولأجل ذٰلك سيكون علينا أن نتقصّى السبب وراء استحواذها، ثمّ نردفها بتحديد كيفيّة عصمة أنفسنا من الوقوع ضحيّةً لها[1].

---

(1) سوف يتمّ عرض الأحكام الوهميّة والانفعاليّة بالرجوع إلى الأسباب الطبيعيّة الموجبة لها في كلٍّ منّا، بغضّ النظر عن من تمسّك بها، وإن كان القارئ سيجد الإشارة خلال ذٰلك إلى تبنّي بعض الناس لجملةٍ منها. بل قد يجد القارئ نفسه عارفًا بانتسابها إلى مفكّرين وكتّابٍ مشهورين قدماء ومعاصرين، سواءً من المتديّنين أو الملحدين، ولٰكن دون أن يجد ذكري لأيٍّ منهم؛ وذٰلك لأنّ الغرض من هٰذا المبحث هو معالجة هٰذه الأحكام والإعانة على التخلّص منها بغضّ النظر عن الأشخاص المشهورين الّذين صرّحوا بها، فالاهتمام بذٰلك عرضيٌّ تمامًا على غاية الكتاب، بل على غاية طالب العلم والمعرفة البرهانيّة. ومع ذٰلك سيجد القارئ في آخر الكتاب لائحةً بالمصادر الّتي ورد فيها بعض هٰذه الأحكام، على الرغم من أنّها مشهورة النسبة إليهم بنحوٍ يغني عن ذكر ذٰلك، بل إذا رجع القارئ إلى كتاب المرحلة الأولى

1- عرض وتفنيد للأحكام الوهمية والانفعالية المضادة للمبادئ المتقدمة

سوف أجعل عرضي للأحكام الوهميّة والانفعاليّة متسلسلًا بنحوٍ موازٍ إلى حدٍّ ما لتسلسل المبادئ الّتي سبق عرضها، مع بعض التقديم والتأخير، مضافًا إلى تضمين كلّ واحدٍ منها ما يبيّن سبب نشوئه بخصوصه بنحوٍ يظهر كذبه الضروريّ. ومع ذٰلك فسوف يجرّنا الحديث إلى طرح العديد من الأمور الّتي تساق عادةً في مقام الدفاع والتبرير، أو تطرح كمحاولاتٍ تسعى لإضفاء شيءٍ من المعقوليّة على الأحكام الوهميّة بعد وضوح مواجهتها لمشكلاتٍ حقيقيّةٍ تمنع أيّ متعلّمٍ من التمسّك بها، بل تلزمه برفضها وتكذيبها. وفيما يلي تفصيل كلّ ذٰلك:

أ ـ الأنا وحدي، وأننا لا نعلم حقيقةً إلّا بوجود أنفسنا وأفكارها

في قبال معرفتنا الأوّليّة والوجدانيّة والحسّيّة بأنّ ما يوجد كثيرٌ، وأنّنا موجودون مع موجوداتٍ أخرى، قد تنبثق في أذهان من يعتمد على أحوال مقام التخيّل أفكارٌ أخرى مفادها التشكيك بأصل المعرفة بأنّ هناك موجوداتٍ أخرى غير المرء نفسه؛ وذٰلك لأنّه يجد قدرته على تخيّل نفسه كوعاءٍ تحلّ فيه تلك التصوّرات والمعقولات فينظر إليها لوحدها قاطعًا ارتباطها بما تنشأ عنه، بل يجد قدرته على تخيّل

ـ أعني "الإلحاد.. أسبابه ومفاتيح العلاج" فسيجد هناك التصريح بنسبة بعض ما ورد هنا إلى من اشتهر قوله به منهم، كجون لوك وديفيد هيوم وإيمانويل كانط.

أيّ شيءٍ كمصدرٍ ومُنشئٍ لها. وهو إذ يفعل ذٰلك يبدو أمام نفسه جاهلًا بمبدإ تلك التصوّرات والمعقولات ومنشَئها، فيسأل سؤالًا صوريًّا عن وجود شيءٍ آخر غيره أو عن واقعيّة أيّ شيءٍ آخر غيره.

والّذي يقوده إلى هٰذه الممارسة هو ما يجده في أحيانٍ عديدةٍ من نقصٍ في ممارسته الحسّيّة؛ وذٰلك عندما ينساق نتيجة التسرّع أو الغفلة إلى الحكم بوجود شيءٍ أو اتّصافه بوصفٍ ثمّ يكتشف أنّه غير موجودٍ أو غير موصوفٍ به. أو عندما يجد الناس مختلفين في الأحكام الّتي يصدرونها. ويتعزّز ذٰلك من خلال اطّلاعه على أعراض بعض الأمراض كالهلوسة والجنون، حيث تحدث في ذهن المرء صورٌ وأفكارٌ دون أن تنشأ حين حدوثها عن الموجودات، ودون أن تكون صادقةً أصلًا. ويضاف إلى ذٰلك ما يجده أثناء النوم من مناماتٍ وأحلامٍ تبدو له حينها وكأنّها حقيقةٌ ثمّ يكتشف عندما يستيقظ أنّها مجرّد أحلامٍ.

إلّا أنّه إذ يقوم نتيجةً لذٰلك بعزل تصوّره على نفسه وما يحدث فيها من خيالاتٍ، لا يعود ملتفتًا إلى وجود ما قاده إليها، فيغفل عن معرفته بعين ما ادّعى الشكّ فيه، أي معرفته بالموجودات وبأحوالها المختلفة وما يعتري إدراكه لها؛ ولذٰلك تجده يحاول الدفاع عن موقفه التشكيكيّ من خلال الحديث عن تلك الأمور حتّى يجعل موقف خصومه موافقًا لموقفه بأن يدبّ الشكّ والحيرة في نفوسهم من خلال جرّهم إلى حيث تحكمهم الأحوال الخياليّة، غافلًا عن أنّ

تشكيكه بينه وبين نفسه، مضافًا إلى سعيه لتشكيك غيره، يتضمّنان التسليم المسبق بواقعيّة ما يشكّ به.

بل إذا خلّينا عنّا استعمال الألفاظ بنحوٍ مجملٍ، ورجعنا إلى ما يعنيه كلٌّ من الواقع والوهم، والحقيقة والحلم، والخطإ والصواب، نجد أنّ الوهم نفسه يتضمّن بذاته أنّ هناك واقعًا ومعرفةً، وأنّ الحلم نفسه يتضمّن بذاته أنّ هناك حقيقةً، وكذا الخطأ يتضمّن بذاته أنّ هناك صوابًا؛ إذ ليس الوهم إلّا ذاك التصوّر المركّب الّذي نشكّله ونركّبه من التصوّرات البسيطة، جاعلين إيّاه معبّرًا عن الموجودات أنفسها، دون أن يكون كذٰلك، وكذا الحال في حال الحلم والهلوسة والخطإ. فالتصوّرات البسيطة تُشكّل أساسًا بذاتها لكلّ تخيّلٍ وتوهّمٍ، وكلّ تصوّرٍ مركّبٍ وكلّ حكمٍ نصدره، صادقًا كان أم كاذبًا، بما في ذٰلك ما يحدث بتأثير الأمراض والنوم. فكلّ ما يوصف بأنّه وهمٌ أو مجرّد خيالٍ أو هلوسةٍ أو حلمٍ، عبارةٌ عن تركيبٍ متشكّلٍ من المعقولات البسيطة؛ ولأجل ذٰلك كان افتقاد المطابقة مع الواقع، أو خلوّ الواقع من موجوداتٍ وأحوالٍ على شاكلة ما ركّبناه من تصوّراتٍ أو وجدناه مركّبًا، يختصّ بالتصوّرات المركّبة فقط، ومن غير الممكن أن يشمل التصوّرات البسيطة؛ لأنّ حصول البسيطة حصولٌ لما هو معرفةٌ بذاته، وهي إمّا أن توجد عندنا أو لا توجد، أي إمّا أن نعرف أو لا نعرف، لا أنّها توجد دون أن تكون معرفةً؛ وذٰلك أنّ وجودها عندنا متقوّمٌ بارتباطها بموجودٍ يوجبها فينا وفقًا لطبيعته، تمامًا كما

كانت توجد فينا وفقًا لطبيعتنا العقليّة والإدراكيّة، أي تصير لدينا معقولاتٍ. وأيّ كلامٍ عن تصوّراتٍ بسيطةٍ ليست تصوّراتٍ لموجوداتٍ هو تمامًا كالكلام عن خطوطٍ وسطوحٍ بلا أجسامٍ، وعن أعدادٍ بلا معدوداتٍ. فالمعقولات البسيطة تشكّل أساسًا لكلّ ممارسةٍ ذهنيّةٍ بما في ذٰلك الشكّ والسؤال، لو لم تكن بذاتها معقولات موجوداتٍ، وناشئةً عن الموجودات، لما كان لنا أن نسأل أصلًا أو نشكّ؛ لأنّنا لا نشكّ أو نسأل إلّا باستعمالها؛ وصحّة أيّ سؤالٍ وواقعيّته متقوّمةٌ أوّلًا بواقعيّة المعقولات البسيطة الّتي نملكها، ولا يمكن الحديث عن عدم واقعيّتها إلّا اعتمادًا على واقعيّتها، ولا يمكن أن يبقى في النفس شكٌّ بها إلّا من خلال استعمالها، ممّا يعني أنّه مجرّد شكٍّ صوريٍّ لا معنى له أزيد من معاني ألفاظه المفردة.

فلاحظ معي مثلًا تعقّلنا لما يوجد ولوحدته وكثرته وتناسبه وتقابله وتغيّره وثباته وتغايره وتشابهه وقبوله وفعليّته وتقدّمه وتأخّره ومعيّته وبساطته وتركّبه وكماله ونقصه، وكونه بذاته أو ليس بذاته، بما في ذٰلك كلّ جزءٍ من أفعالنا الذهنيّة من تصوّراتٍ وأحكامٍ وصدقها وكذبها، وكذا تعقّلنا للممتدّ وجهاته ونهاياتها وكيفيّاتها استقامةً وانحناءً ومضافًا إلى ما يعتريه من تموضعٍ وتقدّرٍ وتلوّنٍ، وكذا سائر الكيفيّات من لينٍ وصلابةٍ وسيولةٍ وجمودٍ وملوسةٍ وخشونةٍ وما شاكل ذٰلك، مضافًا إلى الحركات الموضعيّة والكيفيّة والكمّيّة ومختلف الأفعال والانفعالات، لاحظ كيف أنّها كلّها معقولاتٌ بسيطةٌ تشرع

بالحصول عندنا على التوالي منذ أن نوجد، وتصير موضوعًا لأفعالنا العقليّة والذهنيّة إمّا بالتأليف بينها لتكوين تصوّراتٍ تحدّد كلّ موجودٍ من الموجودات بكلّ ما يوجد له، وإمّا بالحكم عليه بها أو بالمركّبات منها، وإمّا بالتخيّل والافتراض الخالص، سواءٌ كان بفعلٍ منّا أو بتأثير أمورٍ أخرى كالنوم أو الأمراض الّتي تصيبنا. ومن البيّن أنّنا لم نكن لنعقل كلّ واحدٍ منها كمعقولٍ لموجودٍ ما إلّا لأنّنا نعقل ضمنًا أنّ ما هو بذاته أوّلًا ثمّ ما ليس بذاته، وبما أنّنا نعقل من حيننا أنّنا مجرّد متلقّين لها، كنّا نعقلها متقوّمةً بمبدإٍ يوجبها فينا وفقا لطبيعته، وكنّا نتلقّاها من أوّل الأمر كما هي في نفسها، أي معقولات الموجودات، ونعاين تقوّمها بالنشوء عن الموجودات. أمّا التوهّم والتخيّل والأحلام والهلوسة وسائر ما هو كذٰلك، فيأتي بعدها، بما في ذٰلك ادّعاء الجهل والشكّ والتساؤل عنها، وبما في ذٰلك الحديث عنها جميعًا. فنحن ـ كما عرفت ـ نستعمل معقولاتنا لنسأل ونتحدّث عنها، ولو لم تكن معقولاتنا متقوّمةً في نفسها بأنّها بذاتها معقولاتُ موجوداتٍ، ومعارف بذاتها وبالمباشرة، لما أمكن لأيّ سؤالٍ أن ينشأ، بما في ذٰلك الحديث عن ذٰلك، ولانتفى أصل الوعي والإدراك، ولصرنا كما النبات.

هٰذا كلّه فضلًا عن أنّ المرء منّا يبدأ مسيرته المعرفيّة انطلاقًا من معرفته بأنّه موجودٌ مع موجوداتٍ أخرى يجد بمعرفته الأوّليّة تأثيرها فيه وتأثيره فيها، ولا يتطرّق إلى نفسه الالتفات إلى أنّه يجهل ما إذا

كان هناك موجوداتٌ غيره لأنّه يعلم بالوجدان أنّ هناك موجوداتٍ غيره. فالمرء منّا منذ أن يولد يشعر بالبرد والجوع ويبدأ يحرّك رأسه فاتحًا فمه بحثًا عن مصدر الغذاء خارجًا عنه في غيره من الموجودات، ويشرع يمارس التغذّي بمجرّد عثوره على مصدر رضاعه ولا يفعل ذٰلك إلّا إذا وجد ذٰلك المصدر ولا يكفّ عن التأثير والتأثّر إلّا إذا شعر بالاكتفاء؛ فالمعرفة بأنّنا موجودين مع موجوداتٍ أخرى، تبدأ منذ أن نتكوّن ونشرع في عمليّة الاستكمال والحسّ؛ ولذٰلك كنّا نشرع بتلقائيّةٍ بالعمل وفقًا لذٰلك.

إلّا أنّ مواجهة الخطإ من جهةٍ، والعجز عن فهم سببه من جهةٍ أخرى، مضافًا إلى تجربة بعض الأمور الّتي ذكرناها سابقًا أو مشاهدتها، قد تقود بعضنا إلى تخيّل فكرة (الأنا وحدي) الّتي يجد عجزه عن دفعها والتعبير عن خطئها، فيتناساها ويجري وفق ما اعتاد القيام به. وهو إنّما يعجز عن دفعها والتعبير عن منشإ خطئها وشرح تناقضها وكيفيّة اشتمالها على ما ينافي أصل طرحها، رغم أنّه يعلم أنّه خاطئٌ، ويجري في حياته على هٰذا الأساس من أبسط الأمور إلى أعظمها عنده؛ لأنّ ذٰلك يتطلّب ممارسةً للتمييز والتدقيق بين معارفه التلقائيّة واكتشاف المبادئ الّتي تقبع خلف ممارسته لذٰلك التخيل، وهٰذا ما لم يعتد على القيام به ولا على التعبير عنه. فهو معتادٌ على التصرّف والتعبير عمّا حوله أو عن مشاعره الموجّهة إليها، وعلى تقليب المحسوسات الّتي يجد حاجةً في تقليبها ومراقبتها، أمّا التصرّف والتغيير في أفكاره

التلقائيّة، وملاحظة كيفيّة حدوثها، ومراقبة كلّ تفاصيلها، ثمّ التعبير عنها، وشرح كيفيّة نشوئها، فهٰذا ما لم يعتد على القيام به ولا هو بالأمر السهل، بل تتزاحم ممارسته مع إنجاز سائر الأمور الّتي يحتاج إلى إنجازها في الأشياء المحيطة به، فلا يجد الوقت الكافي والحافز اللازم لمتابعة تحليل أفكاره وأفعاله الذهنيّة، ولا يجد الداعي للحديث عنها؛ لأنّه لا يجد لذٰلك تأثيرًا على عمليّة استكماله.

ولأجل ذٰلك كنّا نجد الّذين يقومون بالتشكيك، إنّما يمارسونه بداعي مضادّة غيرهم ومجادلتهم حتّى إذا ما تمّ الجدال وملّ المتجادلون من بعضهم، عاد كلٌّ منهم إلى ممارسة حياته الّتي اعتادها انطلاقًا من معارفه الأوّليّة الّتي يجد في العمل وفقها استمرارًا لاستكماله، وفي مخالفتها تعريضًا لنفسه للهلاك. وما من شيءٍ يحفّز أمثال هٰؤلاء على الجدال في هٰذه الأمور رغم أنّ الممارسة العمليّة لا تتلاءم معها أصلًا، إلّا ما يجدونه في أمثال هٰذه التشكيكات من منافع: فالمرء لا يتحرّك إلّا لتحصيل كمالٍ مفقودٍ أو حفظ كمالٍ موجودٍ، وبما أنّ مجادلتهم لا ترتبط بجعل ممارستهم العمليّة أو المعرفيّة أكمل، فهٰذا يعني أنّهم يرون في مجادلتهم كمالًا آخر يحصل لهم إمّا من نفس المجادلة الّتي تدرّ عليهم منافع تتعلّق بالشهرة أو إفحام الآخرين، وإمّا من نتائجها بالنسبة إلى أفكارٍ أخرى يحملها معارضوهم يرون في تطبيقها منافاةً لكمالاتهم أو مضادّةً مع رغباتهم؛ فيسعون لضرب تلك الأفكار وتفريغها من أيّ أهليّةٍ

للتطبيق، وذٰلك من خلال التشكيك الآنيّ بأسسها المعرفيّة الوجدانيّة والأوّليّة، رغم أنّهم يعتقدون بها ويعملون ويستكملون ويقرّرون وفقها.

ولأجل ذٰلك لم يكن النزاع والجدال في مثل هٰذا الفرض نزاعًا بداعي المعرفة وجعل ممارسة الحياة العمليّة والمعرفيّة أكمل، بل بداعي الجري وفقًا لرغباتٍ خاصّةٍ. وأمورٍ كهٰذه خارجةٌ عن مقصد طالب المعرفة الّذي تكفيه معارفه الوجدانيّة والأوّليّة لإدراك التناقض الّذي يحيط بجري المرء وفقًا لأحوال خياله في التشكيك بوجدانيّاته وأوّليّاته؛ لأنّه يستعملها وينطلق منها ليس في طرحها للنقاش مع الآخرين ومجادلتهم بها وحسب، بل في أصل قيامه بها بينه وبين نفسه. ولو كان الوقت يسع والمقام يليق، لأتيت على كلّ واحدةٍ من الأفكار الّتي تطرح تحت هٰذه العنوان، لأشرح من محض ألفاظها المستعملة أنّها متناقضةٌ ولا معنى لها أزيد من معانيها المفردة؛ إلّا أنّ ما ذكر هنا والآليّة الّتي تكلّمنا عنها في الفصل الأوّل كافيةٌ لإدراك ذٰلك.

ب ـ كلّ شيء يمكن أن يكون وألّا يكون

قد عرفنا في المبدإ الثالث أنّ ما بذاته أوّلًا ثمّ ما ليس بذاته، ممّا يعني أنّ أصل الكلام عمّا يوجد يتضمّن بالضرورة أنّ في البين موجودًا ما هو ذٰلك الموجود بذاته وحسب، بمعزلٍ عن أيّ موجودٍ آخر، بلا

فرقٍ في ذٰلك بين أن يكون واحدًا أو كثيرًا. ولو لم يكن في البين موجودٌ بذاته، فلا موجود أصلًا، ولا شيء على الإطلاق، بما في ذٰلك هٰذا القول عنه؛ ولأجل ذٰلك كنّا بمجرّد توجّهنا إلى الكون كجامعٍ للموجودات الكثيرة، نتوجّه إلى أنّ فيه ما هو بذاته بنحوٍ مطلقٍ وأساسٍ لكلّ ما يوجد لا بذاته فيه، بغضّ النظر عن كون هٰذا الّذي يوجد بذاته واحدًا أو كثيرًا.

إلّا أنّنا قد ننطلق في ملاحظتنا للموجودات من الأحوال الذهنيّة لتصوّراتنا عنها؛ وذٰلك أنّ الموجودات أنفسها غير تصوّراتنا عنها، فالتصوّر نفسه موجودٌ من الموجودات، وكلّ موجودٍ غير الآخر، تمامًا كما أنّ صورتك في المرآة غيرك، رغم أنّها تحكي عنك؛ فأنت موجودٌ معيّنٌ، والصورة الّتي في المرآة موجودٌ معيّنٌ آخر، ولٰكنّها ناتجةٌ عنك في المرآة وفقًا لطبيعة المرآة نفسها، والّتي هي بدورها موجودٌ آخر غيرك وغير الصورة المنعكسة فيها. وبما أنّ التصوّرات غير الموجودات الّتي نتوجّه من خلالها إليها، بل التصوّرات نفسها من الموجودات عندنا كمعقولاتٍ عنها، وبما أنّها تصير بذٰلك موضوعًا للتصرّف فيها بأنحاءٍ مختلفةٍ، كان ذٰلك سببًا لسلوك مسارٍ مختلفٍ عن المسار الّذي يقضي بمعاينة معرفتنا الأوّليّة بأنّ ما (هو) بذاته أوّلًا ثمّ ما ليس كذٰلك، والانقياد بدلًا من ذٰلك إلى الحكم الوهميّ المضادّ والكاذب بآنٍ، والقاضي بأنّ أيّ شيءٍ نتصوّره يمكن له أن يكون وألّا يكون على حدٍّ سواءٍ.

ولأجل بيان كيف يحدث ذٰلك، ثمّ كيف كان كاذبًا بالضرورة، بل كيف كان المسار نفسه مختلًّا؛ لاحظ معي بداية كيف أنّ التصوّرات الّتي تحدث عندنا تحفظ عندنا بحيث نقدر، ليس على التوجه من خلالها إلى محكيٍّ ما حتّى عندما لا يعود في البين أيّ موجودٍ لتحكي عنه أو نفقد المعرفة بذٰلك فحسب، بل نقدر أيضًا على التركيب بينها والتوجّه من خلالها إلى محكيٍّ مفروضٍ لم نعلمه أصلًا موجودًا من الموجودات؛ ولأجل ذٰلك كانت التصوّرات الّتي نملكها أو نشكّلها: تارةً تصوّراتٍ حاكيةً عن محكيٍّ موجودٍ، وتارةً تصوّراتٍ حاكيةً عن مجرّد أمرٍ مفروضٍ لم نعد نعلم أو لا نعلم بعد إن كان موجودًا من الموجودات أو لا. ورغم أنّ هٰذا الترديد بين الأمرين لا يعني أنّ كلّ تصوّرٍ من التصوّرات، أيًّا كان، يقبل على حدٍّ سواءٍ أن يكون بكلا النحوين، أي تارةً تصوّرًا لموجودٍ ما وتارةً تصوّرًا لما ليس موجودًا ما، إلّا أنّ عمليّة الربط بين التصوّر الّذي نملكه وبين موجودٍ ما، تبقى فعلًا من أفعالنا الذهنيّة، أي أنّنا نقدر دائمًا على القيام بالربط تارةً، وعلى عدم القيام به أخرى؛ ولأجل ذٰلك كنّا ننطلق من هٰذه القدرة نحو القول بأنّ كلّ تصوّرٍ من تصوّراتنا، أيًّا كان، قد يكون تصوّرًا لموجودٍ ما وقد لا يكون كذٰلك، ثمّ نبني على ذٰلك القول بأنّه ما من موجودٍ إلّا ويمكن له أن يزول ويفنى ما دام أيّ تصوّرٍ نملكه عن أيّ موجودٍ من الموجودات يمكن لنا على السواء أن نفرضه تارةً تصوّرًا لموجودٍ ما، وتارةً تصوّرًا لما ليس كذٰلك.

والآن لاحظ معي ثانيًا كيف أنّنا نقدر دائمًا وبلا أيّ مانعٍ على أن نتصوّر تارةً وألّا نتصوّر أخرى، أي نستطيع أن نستحضر تصوّرًا ما وألّا نستحضره على حدٍّ سواءٍ، وأن نملأ فضاء ذهننا به تارةً، وأن نفرغه منه أخرى، بلا فرقٍ بين أيّ تصوّرٍ وتصوّرٍ؛ ولأجل ذٰلك كنّا ننطلق من قدرتنا تارةً على ملء فضاء ذهنا بتصوّرٍ ما، وتارّةً على تخليته منه، لنقول بأنّ أيّ موجودٍ من الموجودات يمكن له على السواء أن يكون خارج أذهاننا وألّا يكون كذٰلك، وبالتالي نتعامل مع عالم الموجودات وكأنّه فضاءٌ يحوي الموجودات على شاكلة فضاء الذهن الّذي نتخيّله تارةً حاويًا لتصوّراتنا وتارةً خاليًا منها؛ فنستنتج من ذٰلك أنّ أيّ موجودٍ نتوجّه إليه يمكن له على السواء أن يحلّ في عالم الموجودات، أي خارج أذهاننا، تمامًا كما تحلّ تصوّراتنا في أذهاننا، أو ألّا يحلّ فيه: أي يخلو خارج أذهاننا منه، تمامًا كما تغيب التصوّرات عن أذهاننا.

والآن، لاحظ معي ثالثًا كيف أنّنا نشرع بالنظر إلى عالم الموجودات كمكانٍ أو فضاءٍ خارج أذهاننا تحلّ فيه الموجودات تارةً وتخلو منه أخرى، وننظر إلى الذهن كمكانٍ وفضاءٍ داخليٍّ، تارةً تحلّ فيه تصوّراتنا عن الموجودات، وتخلو منه أخرى. وبما أنّ المكان نفسه موجودٌ ما من الموجودات الّتي توجد لموجوداتٍ أخرى وتنسب إليها، حيث نقول عن موجودٍ ما مثل الكتاب الّذي بين يديك إنّه يوجد أو موجودٌ على الطاولة أو في المكتبة أو بين يديك أو ليس كذٰلك،

مضافًا إلى علمنا بأنّه ـ أي الكتاب نفسه ـ موجودٌ ما محدّدٌ في نفسه وذاتٌ ما معيّنةٌ؛ فلأجل ذٰلك، لم يكن منّا إلّا أن طبّقنا الأمر نفسه على الموجودات بالنسبة إلى أذهاننا وخارجها، وصرنا نصفها تارةً بأنّها موجودةٌ في الذهن وخارج الذهن معًا، وتارةً بأنّها موجودةٌ في الذهن فقط لا خارج الذهن، وتارةً أنّها موجودةٌ خارج الذهن دون أن توجد في الذهن، أي دون أن يكون لدينا أيّ تصوّرٍ عنها على الإطلاق؛ وبالتالي صرنا ننظر إلى وجود الموجودات وكأنّه أمرٌ زائدٌ عليها، وعارضٌ لها، بلا فرقٍ في ذٰلك بين أيّ واحدٍ منها، وبالتالي لم يكن أمامنا إلّا أن نرى أنّه يمكن لأيّ شيءٍ أن يوجد خارج أذهاننا وألّا يوجد خارجها بلا أيّ فرقٍ؛ لأنّنا نقدر دائمًا على ملاحظة أيّ تصوّرٍ نملكه أنّه ليس خارج أذهاننا تمامًا كما نقدر على ملاحظته أنّه خارجها، أي نقدر على ملاحظته غير موجودٍ خارج أذهاننا، تمامًا كما نقدر على ملاحظته موجودًا خارجها. وبالتالي كما كان ممكنًا لأيّ شيءٍ، وبلا أيّ فرقٍ، أن يوجد وألّا يوجد داخل أذهاننا، أي أن نتصوّره، فكذٰلك يمكن لأيّ شيءٍ، وبلا أيّ فرقٍ، أن يوجد وألّا يوجد خارجها.

وإذا كان كذٰلك، لاحظ معي رابعًا كيف أنّنا نضع الألفاظ بإزاء تصوّراتنا، وتصير وسيلةً للدلالة بها على الموجودات والذوات، فلا نعود مضطرّين إلى تصوّر الموجودات والذوات بشكلٍ مفصّلٍ وجامعٍ لكلّ ما يجعل من كلّ واحدٍ منها ذٰلك الموجود المحدّد وتلك الذات

بعينها، بل نكتفي بالتوجّه إليها من خلال الألفاظ توجّهًا مجملًا، وبالتالي ينتفي لا محالة أيّ تمييزٍ بين ما يوجد بذاته وما يوجد لا بذاته، فلا نتوجّه أصلًا إلى ملاحظتها من هٰذه الجهة، ويصير توجّهنا منحصرًا إلى اللفظ بدلالته المجملة، ونصير متوجّهين إلى الشيء كما لو أنّه أمرٌ مستقلٌّ في نفسه مقطوع الارتباط عن أيّ شيءٍ آخر. ومن هنا، وإذ صرنا نتعامل مع الموجودات من هٰذا المنطلق، كنّا نجد قدرتنا التلقائيّة على أن نصف أيّ شيءٍ بأنّه موجودٌ خارج أذهاننا دون أن نحتاج إلى أزيد من تخيّله قائمًا بنفسه هناك، في الخارج المتخيّل، بمعزلٍ عن أيّ شيءٍ آخر، بل نجد قدرتنا التلقائيّة على تخيّله يحدث ويبزغ خارج أذهاننا فجأةً بعد أن لم نكن متخيّلين له كذٰلك، وبالتالي قادرين على تخيّل أنّه يوجد خارج أذهاننا وحسب، بمعزلٍ عن أيّ شيءٍ آخر، وبالتالي على ملاحظة أنّه وجد خارج أذهاننا دون ملاحظة أيّ ارتباطٍ له بأيّ شيءٍ آخر. ومن هنا، وانطلاقًا من وجداننا لهٰذه القدرة وجدانًا تلقائيًّا، كنّا نستنتج من ذٰلك أنّه يمكن لأيّ شيءٍ أن يوجد خارج أذهاننا بعد أن لم يكن كذٰلك، دون الحاجة إلى أيّ شيءٍ يوجده، وبالتالي ننساق إلى القول بأنّه: يمكن وبلا أي مانعٍ أن يوجد أيّ شيءٍ من تلقائه بعد أن لم يكن، ولا حاجة له إلى أن يوجده شيءٌ؛ وبالتالي نصبح مضطرّين إلى تخيّل الموجودات كلّها قد بدأت وجودها خارج أذهاننا فجأةً بعد أن لم تكن كذٰلك؛ لأنّه لن يكون ممكنًا لنا أن نتخيّل أيّ موجودٍ خارج

أذهاننا إلّا ونحن نقدر في الوقت نفسه على تخيّله غير موجودٍ خارجها، بأن نتخيّل ذٰلك الخارج المصطنع خاليًا منه.

والآن، وبعد سيرنا على طول هٰذا المسار، لاحظ معي خامسًا وأخيرًا كيف أنّنا عندما نسير وفق هٰذا المسار، فإنّنا نُغفل بالكلّيّة وبشكلٍ قهريٍّ أيّ تمييزٍ بين ما يوجد بذاته وما يوجد لا بذاته، وينحصر التوجّه إلى تصوّراتنا من جهة أنّها توجد أو لا توجد في ذٰلك الخارج المتخيّل وراء أذهاننا وحسب، بلا فرقٍ بين أيٍّ منها. إلّا أنّ المفاجأة الّتي ستصادفنا عندما نتبع هٰذا المسار هي أنّنا لا نصل إلى آخره إلّا بالانتقال من هٰذا الإغفال القهريّ في مقام الملاحظة، إلى تخيّل استغنائها في نفسها عمّا عداها؛ ممّا يعني أنّنا ننقاد إلى أن نجمع في تصوّرنا لها بين كونها هي نفسها بذاتها، وبين كونها لا تكون ولا توجد ثمّ تكون وتوجد، وبالتالي نجمع بين كونها هي نفسها بذاتها وكونها ليست كذٰلك؛ إذ ليس القول بوجودها خارج أذهاننا بمعزلٍ عن أيّ شيءٍ آخر غيرها إلّا قولًا بأنّها تلك الذات وذٰلك الموجود بذاته وحسب، بمعزلٍ عن أيّ شيءٍ آخر، وفي المقابل ليس القول بأنّ وجودها خارج أذهاننا بعد أن لم تكن إلّا قولًا بأنّ خارج أذهاننا كان خاليًا منها ثمّ صارت فيه، وأنّها بعد أن لم تكن في الخارج صارت كذٰلك، وبالتالي هو عين القول بأنّه لا خارج أذهاننا يحتوي عليها بذاته، ولا هي بذاتها خارج أذهاننا، وإذا كان كذٰلك فهٰذا يعني أنّنا نجعل منها

معًا بذاتها وليست بذاتها؛ فنكون منقادين في نهاية هٰذا المسار إلى تناقضٍ صريحٍ يحتّم بطلانه بالضرورة.

إلّا أنّ الأمر لا يقتصر على ذٰلك، فهاهنا مفاجأةٌ أخرى تطلّ برأسها لتلزمنا هي الأخرى بعين ما أردنا التحلّل من الالتزام به؛ فلاحظ معي كيف أنّنا نحن الّذي نتخيّل ما نتصوّره موجودًا خارج أذهاننا وحسب، أي نحن الّذين نسبنا إليها الحلول خارج أذهاننا، ممّا يعني أنّ تصوّراتنا لا تصير منتسبةً إلى خارج أذهاننا بمعزلٍ عنّا، بل نحن الّذين ننسبها إليه؛ وإذا كان كذٰلك، فيجب علينا، وفاءً باعتمادنا على أحوالها في ذهننا، أن نقول بأنّها لا تصير خارج أذهاننا، إلّا بأن يوجدها غيرها لا محالة، تمامًا كما كنّا نحن الّذين نتصوّرها تارةً ولا نتصوّرها أخرى، ونحن الّذين ننسبها تارةً إلى خارج أذهاننا ولا ننسبها أخرى، أي طالما أنّها لا تصير متصوّرةً إلّا بتصوّرنا لها، ولا تصير منسوبةً عندنا إلى خارج أذهاننا إلّا بنسبتنا لها.

ولٰكن، بما أنّنا لا نقوم بذٰلك إلّا عندما نصادف الموجود ونحسّ به، فيكون هو نفسه منشأً لتصوّراتنا له، ولقيامنا بنسبة تصوّراتنا عنه إلى خارج أذهاننا، والحكم عليها بأنّها موجودةٌ في الخارج، فلا نتّكل على محض قدرتنا على استحضارها وعدم استحضارها، أو على محض قدرتنا على نسبتها وعدم نسبتها إلى خارج أذهاننا، للقول بأنّها

توجد أو لا توجد خارج أذهاننا بالفعل، فهٰذا يعني أنّنا لا نرى علاقةً لقدراتنا الخياليّة والذهنيّة وما يتفرّع عليها من أحوالٍ، بالحكم عليها بأنّها توجد أو لا توجد خارج أذهاننا كذٰلك، أي لا نرى في أحوالها الذهنيّة معيارًا للحكم بأيٍّ من ذٰلك، بلا فرقٍ في ذٰلك بين كونها موجوداتٍ بذاتها أو موجوداتٍ لا بذاتها. وإذا كان كذٰلك، فلا مناص إذن من أن يكون المعيار في ذٰلك هو ملاحظتها بحسب حالها في نفسها بغضّ النظر عمّا نقدر على فعله في أذهاننا؛ وبما أنّ ما يوجد بذاته أوّلًا ثمّ ما يوجد لا بذاته، بحيث إنّه إذا لم يكن في البين موجودٌ ما هو ذاته بنحوٍ مطلقٍ بمعزلٍ عن أيّ شيءٍ آخر، فلا موجودٌ ولا ذاتٌ ولا هويّةٌ على الإطلاق، فهٰذا يعني أنّنا ملزمون بالتخلّي عن قدرتنا على التخيّل والفرض بالنحو المخالف لذٰلك، وبالتالي ملزمون بالحكم بأنّ ما يوجد بذاته يوجد وحسب ولا يمكن ألّا يكون موجودًا، أيّ موجودٌ دائمًا وبالضرورة، رغم أنّنا قادرون في أذهاننا على التعامل مع تصوّرنا عنه، وباستحضارنا للفظه، بأن نتخيّله تارةً خارج أذهاننا وتارةً ليس خارجها؛ تمامًا كما كنّا ملزمون بالتخلّي عن قدرتنا على فرض ما نحسّه بأنّه ليس خارج أذهاننا بالفعل، اعتمادًا على أنّه هو نفسه موجودٌ بالفعل ومحسوسٌ، رغم قدرتنا حين الإحساس أن نفرضه ليس كذٰلك. بل تمامًا كما كنّا في تصوّرنا للنباتات والحيوانات وأجزائها المختلفة بأشكالها وأولوانها وألفاظها الّتي نشير بها إليها، ملزَمين لا محالة

بالتخلّي عن قدرتنا على تخيّلها خارج أذهاننا بشكلٍ مستقلٍّ دون أن يكوّنها غيرها، ودون أن تتكوّن من غيرها؛ لأنّنا نجدها بذاتها متكوّنةً ومتشكّلةً بغيرها، وبالتالي موجوداتٍ لا بذاتها. فكما يلزمنا التخلّي عن الاستقلال الذهنيّ واللفظيّ في توجّهنا إليها، فكذٰلك يلزمنا التخلّي عن عدم استقلالها في ذهننا عند قيامنا نحن بتصوّرها ونسبتها إلى خارج أذهاننا، وبالتالي يلزمنا الرجوع بدلًا من ذٰلك إلى حالها في نفسها، أي إلى أنّ ما يوجد بذاته منها أوّلًا ثمّ ما يوجد لا بذاته، والإعراض بالمرّة عن الأحوال الذهنيّة والقدرات الخياليّة.

ومن هنا، يصبح واضحًا كيف أنّ الجري على وفق أحوالنا الذهنيّة في النظر إلى ما يوجد وما لا يوجد، يقودنا إلى حكمين وهميّين كاذبين بالضرورة وهما: أنّه يمكن لأيّ شيءٍ أن يوجد وألّا يوجد، وأنّه يمكن لما لم يكن موجودًا أن يوجد من تلقائه دون أن يكون وجوده مرتبطًا بإيجاد غيره له. وإذا كان كذٰلك، فهٰذا يعني أنّ السؤال الّذي ينبثق عنها عادةً، أعني السؤال عمّا إذا كان في البين موجودٌ ما بذاته أو موجودٌ دائمٌ وضروريٌّ، سيكون مجرّد سؤالٍ صوريٍّ سفسطائيٍّ؛ لأنّ معرفتنا بأنّ ما بذاته أوّلًا ثمّ ما ليس بذاته، تشكّل أساسًا للشكّ والطلب والسؤال، وبما أنّنا نسأل عن كلّ ما يوجد، فهٰذا يعني أنّنا نعلم من أوّل الأمر بأنّ ما يوجد بذاته أوّلًا ثمّ ما يوجد لا بذاته، وبالتالي يكون السؤال المطروح مناقضًا لمبادئ طرحه، وتكون المبادئ الوهميّة المنطلق منها كاذبةً لا محالة.

وبالجملة لا يصحّ في مقام البحث العلميّ أن نسأل عمّا إذا كان هناك موجودٌ ضروريٌّ ـ أي موجودٍ بذاته ـ أو لا؛ لأنّه لا ينشأ إلّا من التعامل مع الموجودات والحكم عليها بحسب حالها في مقام تخيّلها بنحوٍ مناقضٍ لحالها في نفسه؛ فنحن قادرون على استحضار أيّ شيءٍ وعدم استحضاره، وعلى النظر إلى أيّ شيءٍ من حيث إنّه أمرٌ ما تصوّرناه تارةً ولم نتصوّره أخرى، أي تارةً يوجد في تصوّرنا وتارةً لا يوجد، وتارةً يوجد خارج تصوّرنا وتارةً لا يوجد، إلّا أنّنا نقوم بذٰلك بغضّ النظر عن كوننا تصوّرناه كما هو في نفسه أو بمجرّد استحضار اللفظ أو بعض صفاته الأسرع حضورًا إلى ذهننا؛ والحال أنّ ما لا يوجد بذاته لا يكون ذاته إلّا بغيره ولا يكون (هو) إلّا بما هو مرتبطٌ بذٰلك الغير، أي بما هو مرتبطٌ بذاتٍ وهويّةٍ أخرى، حتّى لو كنّا نستطيع عزل تصوّرنا عليه وتصوّره ببعض أجزائه وصفاته، خصوصًا بعد وضع لفظٍ دالٍّ عليه، واستقلاله في الحضور في أذهاننا والتوجّه إليه؛ تمامًا كما أنّنا نقدر على التوجّه إلى الخطّ بمعزلٍ عن السطح، وإلى السطح بمعزلٍ عن الجسم، وإلى العدد بمعزلٍ عن معدودٍ محدّدٍ، رغم أنّه لا خطّ إلّا بما هو في سطحٍ، ولا سطح إلّا بما هو في جسمٍ، ولا عدد إلّا بما هو لمعدودٍ؛ ممّا يعني أنّها لا تكون ذاتها بالنحو الّذي هي عليه في مقام تخيّلها، أي مقطوعة عمّا عداها، بل يدخل ارتباطها بغيرها ضمن ذاتها، رغم قدرتنا التلقائيّة على تصوّرها بخلاف ذٰلك. ومن هنا، إذا ما تخلّينا

عن هٰذا الإسقاط لأحوال مقام التخيّل والملاحظة الذهنيّة على الأشياء أنفسها، وتعاملنا مع الموجودات الّتي نتصوّرها بعيدًا عن قدرتنا على الالتفات وعدم الالتفات إليها، وبعيدًا عن قدرتنا على الاستقلال بالنظر إلى ألفاظها أو بعض صفاتها، وبالتالي لم نقتصر على مجرّد ملاحظتها كمطلق مفاهيم وصورٍ بغضّ النظر عن مضامينها وخصائصها، فعند ذٰلك سنجد أنّ محض التفاتنا إلى أنّ هاهنا موجودًا ما يعني أنّ هناك ذاتًا وهويّةً ما محدّدةً، هي كذٰلك بذاتها، أي أنّ ما يوجد بذاته أوّلًا، ثمّ ما يوجد لا بذاته، وبالتالي لا معنى للسؤال عن ذٰلك أصلًا؛ لأنّنا نعلمه بالفعل لا محالة، ولا يمنع من الالتفات إلى ذٰلك إلّا الاعتماد على الأحوال الذهنيّة والأحكام الوهميّة المتفرّعة عنها.

وإذا كان كذٰلك، فمن الواضح أيضًا أنّه لا معنى للسؤال عن سبب ما يوجد بذاته؛ لأنّه سؤالٌ متضمّنٌ للنقيضين، حاله في ذٰلك حال السؤال عن السبب في أنّ هناك شيئًا بدل اللاشيء؛ هٰذا فضلًا عن أنّ المطلوب فيه هو تعيين ما هو سببٌ بذاته لوجود شيءٍ بدل ألّا يوجد شيءٌ؛ ممّا يعني أنّ السؤال ينطلق من ضرورة وجود شيءٍ أوجب بذاته أن يكون هناك شيءٌ بدل لا شيء، وبالتالي ينطلق من ضرورة أنّ هناك شيئًا وموجودًا بذاته، أي من فرض نقيض ما يسأل عنه.

ومن هنا، ولأجل هٰذا الوضوح والجلاء الناصع لضرورة اشتمال الكلّ على ما هو بذاته مطلقًا، وضرورة مغايرته لسائر أجزاء الكلّ ومبدئيّته لها، وتناقض القول بأنّ كلّ شيءٍ يمكن له أن يوجد وألّا يوجد، فلا ينبغي لمن يميّز بين الأحكام الوهميّة والأوّليّة أن ينخدع بشعارات التمييز بين ما يسمّونه بالعلم وما يسلبون عنه صفة العلم؛ إذ إن الأساس الّذي يقرّر بأنّ ما بذاته أوّلًا يشكّل أساسًا لقيمومة الممارسة المعرفيّة بقدّها وقديدها فضلًا عن أن تكون علمًا أو جدلًا أو خطابةً. وكلّ كلامٍ عن التمييز بين العلم وغيره يأتي في طول أوّليّات العقل؛ فأوّليّات العقل هي الّتي تعطي للمعرفة صفة العلميّة، وتجعل من الفعل المعرفيّ علمًا؛ ولذٰلك كان التعقّل متقدّمًا على العلم ومبدأً له، ومعرفتنا بأنّ ما بذاته أوّلًا ثمّ ما ليس كذٰلك، ليست إلّا من الأمور المدركة بمقتضى التعقّل الأوّليّ المتقدّم رتبةً على مطلق ممارسةٍ معرفيّةٍ طلبًا واستنتاجًا، كما عرفت مفصّلًا في الفصل الأوّل. وهٰذا يعني أنّ المعرفة بموجودٍ بذاته مبدإٍ لسائر ما ليس بذاته ضمن الكلّ، لا يمكن أن يوصف أصلًا وبأي معنًى من المعاني بأنّه مجرّد اعتقادٍ ساذجٍ وإيمانٍ أعمى، إلّا تدليسًا ومشاغبةً؛ بل إنّ التشكيك به يلغي مطلق الممارسة المعرفيّة ويجعل الإنسان خلوًا من مطلق تمييزٍ، ويسدّ باب السؤال من أساسه، في أيّ موضوعٍ من الموضوعات، فضلًا عن الإجابة والاستنتاج. فالنتيجة هي أنّ الاعتقاد بموجودٍ بذاته مبدإٍ لما ليس كذٰلك، ليس علمًا

وحسب، بل متقدّمٌ عليه.

هٰذا كلّه مع أنّ ما يسمّى بالعلم في عصرنا يجمع في طيّاته ـ كما هو معلومٌ ومشـــهورٌ ـ ثلاثة أمورٍ: **أحدها** المعرفة التجريبيّة المندرجة تحت المبادئ الصالحة للاستعمال، **وثانيها** المعرفة المستنتجة من التجريبيّات مضافًا إلى باقي المبادئ الصالحة للاستعمال، وكلا هٰذين الأمرين كانا موجودين على طول التاريخ تحت اسم المعرفة والعلم. **وثالثها** أمرٌ لا علاقة له بالعلم لغةً ولا بحسب الاصطلاح التاريخيّ، بل يدخل تحت الرأي والتخمين والظنّ والفرض، كما يمارسه عامّة الناس في تحليل الوقائع وأسبابها ومجاريها انطلاقًا من المعطيات الّتي يمتلكونها وما يجدونه يخطر في أذهانهم حول تعليلها وتفسيرها، وهٰذا هو الّذي اصطلح حديثًا على تسميته بالفرضيّة تارةً، وأخرى بالنظريّة، وذٰلك إذا ما تطابقت لوازمه أي التوقّعات المنبثقة عنه مع الأحداث ومجاريها. ومثل هٰذا لا علاقة له بالعلم بحسب المعنى اللغويّ والاصطلاح التاريخيّ، إلّا أن يكون استنتاجًا مبنيًّا على مقدّماتٍ توجب النتيجة بالضرورة، سواءٌ كان المنظّر واعيًا بذٰلك تفصيلًا أو لا.

أمّا الاتّكال على تصديق الأحداث للتوقّعات بداعي الحكم بصحّة النظريّات أو حتّى زيادة الاعتماد عليها، فليس إلّا ارتكابًا للمغالطة من خلال البناء على أنّ صدق المقدّم يستنتج من صدق

التالي، والّذي هو من أوضح المخالفات المنطقيّة البيّنة الصدق بذاتها، والمقرّ بها عند الكلّ؛ ولأجل اختلال الاعتماد على موافقة التجارب والأحداث لتوقّعات النظريّات، في الحكم بصدق النظريّات الّتي توقّعت بها، لم يكن بالإمكان أن يدّعى بأنّ العلوم التجريبيّة والتجارب تقود إلى معرفة صدق النظريّات؛ لأنّ تطابق الحدث مع تنبّؤ النظريّة لا يدلّ على صدقها بعينها، كما لا يدلّ على كذبها، وإن أوجب بتلقائيّةٍ وثوقًا نفسيًّا نتيجة الخلط بين اشتمالها على عناصر صادقةٍ مشتركةٍ بين الصادق والكاذب، وبين صدقها بعينها؛ وذٰلك أنّ مطابقة الواقع للتوقّعات أعمّ من صدق النظريّات الّتي توقّعت بها؛ فصدق المقدّم هو الّذي يلزم عنه صدق التالي بعينه بالضرورة وليس العكس، أمّا التالي فإنّ كذبه هو الّذي يدلّ على كذب المقدّم بالضرورة؛ ولأجل ذٰلك لم يكن لهٰذا الأسلوب أيّ دخالةٍ مباشرةٍ في بلوغ المعرفة بالنظريّات الصائبة. نعم، هو يقود بالمباشرة إلى المعرفة بالنظريّات الكاذبة وذٰلك على تقدير عدم موافقة الأحداث والتجارب للتوقّعات الّتي تلزم بها النظريّة؛ إذ في هٰذه الحال سيكون الاستنتاج المنطقيّ صحيحًا؛ لأنّه انتقالٌ من كذب التالي إلى كذب المقدّم، أي من كذب التوقّع إلى كذب النظريّة المتوقّعة به. نعم، قد يقود هٰذا الأسلوب إلى إعادة النظر في النظريّات المطروحة، وبالتالي العمل على تعديلها، أو حتّى التفتيش عن نظريّاتٍ أخرى تتوافق مع الوقائع، وتصلح للتوقّع بطبيعة ما

زال خفيًّا أو بما سيحدث لاحقًا، ويستمرّ الأمر على هٰذا النحو ريثما تتهيّأ الظروف للانتقال من محض الفرض والتنظير إلى اكتشاف المبادئ الّتي توجب المعرفة بالنظريّات الصحيحة.

جـ - لكل شيء بداية زمانية

إنّ رؤيتنا للأشياء وهي تبدأ وتنتهي بنحوٍ متلاحقٍ ومتتابعٍ بعضها قبل بعضٍ في زمانٍ معيّنٍ، يسمح لنا بتصوّر هٰذا التكون والانتفاء المتتابع بالنسبة إلى جميع الأشياء، **فنجد** أنفسنا ليس فحسب قادرين على تخيّل بدايةٍ لكلّ الموجودات المتكوّنة، أي أنّها كانت في زمانٍ ما منتفيةً بالمرّة ثمّ شرعت تتكوّن في زمانٍ آخر، بل نجد اضطرارنا إلى تخيّل البداية لكلّ شيءٍ؛ لأنّنا كلّما تخيّلناها فقد بدأنا بإيجادها في خيالنا بعد أن لم نكن متخيّلين لها. فمن قدرتنا التلقائيّة على تخيّل زمانٍ في فضاء خيالنا الخالي من كلّ الأشياء المألوفة عندنا، ومن اضطرارنا إلى تخيّل البداية لها جميعًا، نجد أنفسنا نحكم بأنّ أصل عمليّة التكوّن والتغيّر قد بدأت بالضرورة في زمانٍ معيّنٍ، وأنّ هناك وقتًا وزمانًا لم يكن الكون ولا شيء منه موجودًا بالفعل؛ والحال أنّ إدراكنا للزمان ليس إلّا تعدادنا للقبل والبعد في التغيّر والحركة؛ ولذٰلك كنّا عندما نستغرق في شيءٍ ما ولا نلحظ تغيّرًا أصلًا لا نلحظ الزمان. أضف إلى ذٰلك أنّ نفس حدوث التغيّر والتكوّن، بعد أن لم يكن حادثًا، هو نفسه تغيّرٌ، فيكون قبل التغيّر

تغيّرٌ، فلا يكون ما فرضناه أوّل تغيّرٍ هو أوّل تغيّرٍ فعلًا؛ وهٰكذا الأمر بالنسبة إلى كلّ التغيّر. فالتغيّر نفسه لا يمكن أن يكون له بدايةٌ في الزمان رغم أنّنا نجد قدرتنا التلقائيّة على تخيّل هٰذا الأمر، واضطرارنا إلى تخيّل البداية الزمانيّة.

وإذا كان كذٰلك، فهٰذا يعني أنّ الحكم الوهميّ الّذي وجدنا أنفسنا منساقين نحوه، يتضمّن النقيضين معًا؛ فهو ليس فحسب حكمًا وهميًّا لا يلازم الصدق، وبالتالي لا يصح جعله مبدأً من مبادئ عمليّة السؤال، بل هو كاذبٌ بالضرورة؛ وجعله مبدأً لعمليّة السؤال ينافي مبادئ عمليّة السؤال نفسها أي أوّليّات العقل. وبالالتفات إلى هٰذا الأمر نعلم بالفعل أنّ السؤال عن سبب وجود الكون بعد أن لم يكن عبارةٌ عن سؤالٍ متخيّلٍ متناقضٍ في مضمونه، وبالتالي ليس بسؤالٍ حقيقةً إلّا في خيال طارحه. وعلى فرض استحواذ الحكم الوهميّ على ذهن امرئٍ ما، فإنّ مجرّد كونه حكمًا وهميًّا لم يعلم بعد أنّه صادقٌ أو لا، يمنع من جعله مبدأً لعمليّة السؤال؛ لأنّ السؤال حينها سيكون مبنيًّا على أمرٍ فرضيٍّ غير معلوم الصواب بعد؛ ونحن كما كنّا لا نريد أن نطرح أسئلةً وهميّةً لا معنى لها حقيقةً، فكذٰلك لا نريد أن نطرح أسئلةً فرضيّةً لا نعلم إن كانت مبادئها صحيحةً حقًّا أو لا. وبذٰلك يخرج كلّ سؤالٍ ينطلق من هٰذا الحكم الوهميّ عن أن يكون سؤالًا يعنينا في بحثنا.

د ـ يمكن لأي شيء أن يكون مبدأ لأي شيء

لقد عرفنا في المبدئَين الخامس والسادس أنّ الكون يشتمل لا محالة على موجوداتٍ متكوّنةٍ ومستكملةٍ، وأنّ مبادئ تكوّنها واستكمالها مبادئ لها بذاتها، أي وفقًا لطبيعتها وهويّتها المحدّدة في نفسها. وجوهر هٰذه المعرفة المباشرة والتلقائيّة بذاتها هو ضرورة تبعيّة كلّ الأحداث لخصوصيّات الأمور الدخيلة في تكوّنها وتشكّلها، وأنّ ما يحدث إنّما يحدث لأجل خصوصيّة وطبيعةٍ ما له دخل في حدوثه، وأنّ الفعل والانفعال وسائر التغيّرات ليست مجرّد أمورٍ منفصلةٍ عن فواعلها وموضوعاتها بحيث توجد مستقلّةً وتنتسب إلى هٰذا وذاك من الأمور، كما يحدث في مقام التخيّل الساذج وصناعة أفلام الكرتون؛ بل الأحداث والتغيّرات أمورٌ متقوّمةٌ فيما توجد منه وفيه وفيما هو دخيلٌ في وجودها من الشيء أو حدوثها فيه. فكلّ موجودٍ وكلّ شيءٍ إنّما يكون هو ذٰلك الموجود بعينه وذٰلك الشيء بخصوصه بما له من طبيعةٍ وذاتٍ، ولا معنى لفرض وجود أيّ شيءٍ وتغيّره دون أيّ ضوابط أو معايير ملائمةٍ لخصائص ذاته وطبيعته، ما دام أنّه لا معنى للقول بموجودٍ ما إلّا من حيث إنّه بخصوصيّةٍ وطبيعةٍ ما، ولا معنى للقول بتغيّرٍ وحركةٍ ما إلّا من حيث تبعيّتها وتقوّمها بخصوصيّات طبيعة متغيّرٍ ما وخصوصيّات كلّ ما له دخلٌ في تغيّره؛ ولأجل ذٰلك لا معنى لأيّ كلامٍ حول عدم تبعيّة التغيّرات والتكوّنات لما يوجد الشيء منه وفيه ومعه، إلّا بمحض التخيّل الساذج للألفاظ والأشكال والألوان.

وانطلاقًا من هٰذا الأمر تتبيّن صوريّة السؤال القائل: كيف لنا أن نعمّم هٰذا الأمر إلى جميع جزئيّات الكون ومكوّناته؟ لأنّه من البيّن بذاته بالمباشرة أنّ التغيّر متقوّمٌ بما يتغيّر منه وفيه ومعه، وليس مجرّد أمرٍ مأخوذٍ من الملاحظة الحسّيّة كمعرفتنا بأنّ هٰذا أحمر وذاك دائريٌّ حتّى يتأتّى فرض إمكان أن يكون شيءٌ آخر أخضر ومربّعٌ أو بلونٍ آخر لم نره من قبل، وشكل آخر لم نشاهده البتّة؛ بل هو أمرٌ داخلٌ في معنى التكوّن والاستكمال، ومعنى الموجود وما يوجد. فكما كان الشكل شكل جسمٍ ما، ولا شكل إلّا بما هو لجسمٍ ما، فكذٰلك لا تغيّر ولا تكوُّن إلّا بما منه وفيه ومعه يكون التغيّر والتكوّن، ولا يكون الموجود كذٰلك إلّا بما هو موجودٌ محدّدٌ وذاتٌ وهويّةٌ ما محدّدةٌ؛ إلّا إذا أردنا أن نبقي على لفظ التغيّر ونتكلّم عن شيءٍ آخر، أو اتّكلنا على قدرتنا على الفرض والتخيّل مع مسحة الغموض ومشاعر التمسكن وادّعاء الجهل، فيما لا يمكن أن يجهل، وإنّما يغفل عنه تحت وطأة تأثير أحوال خيالٍ أو انفعالٍ. هٰذا فضلًا عن أنّك قد عرفت في الفصل الأوّل أنّه لا يمكن لهٰذا السؤال وأيّ سؤالٍ آخر أن ينشأ إلّا انطلاقًا من التمييز بين الأشياء وفقًا لطبائعها وخصائصها الذاتيّة، ومن التمييز بين الصفات المقوّمة وغير المقوّمة، ومن أنّ كلّ شيءٍ إنّما هو ذٰلك الشيء بعينه وفقًا لخصوصيّة ذاته وطبيعته، وبالتالي كيف يمكن طرحه مع كون مضمونه المعرفيّ مناقضًا لمبادئ تكوّنه وصيرورته سؤالًا.

وإذا فهم هٰذا، علمت أيضًا صوريّة سؤالٍ آخر قد يجده المرء بازغًا في خياله وهو: كيف لنا أن نجزم بثبوت هٰذا الأمر حتّى في خصوص ما لم نتعامل معه من جزئيّات هٰذا العالم؟ وذٰلك بتخيّل أنّه لا يجوز الاكتفاء بمعلوماتنا الأوّليّة والحسّيّة، بل لا بدّ من الاستعانة بالتجربة العلميّة المتكرّرة فيه، وبالتالي الاستعانة بمعطيات العلوم الطبيعية ونتائجها في تحقيق هٰذا الأمر وإثباته؛ وكأنّ معطيات العلوم الطبيعيّة ونتائجها شيءٌ في عرض أوّليّات العقل والمعرفة الحسّيّة! إذ قد تنبّهت إلى علمك البيّن بذاته أنّها تقع في طولها، ولا تتكوّن إلّا من خلالها، ولا يمكن لها أن تكون بنحوٍ مناقضٍ لها؛ وإلّا لم تعد معطياتٍ تجريبيّةً وعلومًا طبيعيّةً، بل أحكامًا وهميّةً تصبغ بمصطلحاتٍ متداولةٍ في الحقول العلميّة. وسوف يأتي تاليًا تفصيل ما يوجد من أحكامٍ وهميّةٍ في قبال كلّ واحدٍ من الأمور الثلاثة الدخيلة في تكوّن ما يتكوّن واستكمال ما يستكمل، أعني ما منه وما فيه وما معه يكون التكوّن والاستكمال.

هـ ـ يمكن لأي شيء أن يتكون من أي شيء

قد عرفنا في المبدإ السادس أنّ الموجودات الّتي يتكوّن منها المتكوّن ليست أيّ موجوداتٍ كانت، بل هي موجوداتٌ بعينها، أي بخصوصيّةٍ محدّدةٍ تجعل منها قابلةً لتكوّن الكائن منها؛ ولأجل ذٰلك كان تحديد خصوصيّة الكائن يعتمد جوهريًّا على خصوصيّة ما يتكوّن منه.

ولٰكن، بالرغم من أوّليّة هٰذا الإدراك، إلّا أنّه يجد عندنا ما يضادّه، وذٰلك إذا ما جعلنا أحوال مقام التخيّل تؤثّر على أحكامنا؛ فنحن نقدر في تخيّلنا للأشياء على أن نقتصر في التوجّه إليها على استحضار أشكالها وألوانها دون أن نحتاج إلى استحضار كلّ ما تعتمد عليه تلك الأشياء لتكون على ما هي عليه، كما نجد قدرتنا على أن نستحضر أفعالها وانفعالاتها دون أن نحتاج إلى استحضار خصوصيّاتها الّتي تجعل منها فاعلةً ومنفعلةً على ذٰلك النحو. ومن هنا، ولأجل قدرتنا التلقائيّة على التوجّه إلى الموجودات بهٰذا النحو، فإنّا نجد أيضًا قدرتنا التلقائيّة على الربط والوصل والفكّ بينها كما يحلو لنا وكما نشاء؛ وانطلاقًا من هٰذا، كنّا نجد أنفسنا قادرين على ممارسة الرسم وكتابة القصص وصناعة عوالم متخيّلةٍ مختلفةٍ بالكلّيّة عن الواقع الّذي نعاينه. ونحن إذ كنّا لا نجد ما يعيقنا عن هٰذه الممارسة فنصوّر ونخيّل ونصنع الأشياء بالنحو المضادّ لأحوالها في نفسها، فنقدر في مقام التخيّل على جعل أيّ شيءٍ مادّةً لتكوُّن أيّ شيءٍ، وعلى جعل أيّ شيءٍ يتغيّر إلى أيّ شيءٍ آخر، دون أن يعيقنا شيءٌ عن القيام بذٰلك، فإنّنا قد ننتقل من هٰذه القدرة الخياليّة إلى وصف الأشياء أنفسها بأنّها يمكن لها أن تتكوّن وتصير بهٰذا النحو؛ فنخلط بين الإمكان الحقيقيّ والإمكان الّذي هو تعبيرٌ عن قدرتنا الخياليّة على الربط والوصل والفرض في أذهاننا، ونقوم من منطلق ضعف التمييز بتسمية هٰذا الإمكان بالحكم العقليّ القبليّ، أي قبل

أن نعاين حالها خارج أذهاننا. وقد سبق وأشرت إلى هٰذه النقطة بشيءٍ من التفصيل في كتاب المرحلة الأولى "الإلحاد.. أسبابه ومفاتيح العلاج" في الفصل الثالث، المفتاح الثالث من مفاتيح علاج الأسباب الفلسفيّة؛ إذ بيّنت هناك أنّه ليس حكمًا وهميًّا وحسب بل كاذبًا بالضرورة أيضًا، وأن الّذي دعا إليه هو محض الخلط بين جهلنا بخصائص وصفات الأشياء المحسوسة قبل الإحساس بها، ومن ثمّ قدرتنا الخياليّة التلقائيّة نتيجة الجهل على تخيّل أيّ خاصّيّةٍ لأيّ شيءٍ مجهولٍ عندنا وجدنا شيئًا آخر يتكوّن عنه، وبين علمنا بأنّ تكوّن أيّ شيءٍ إنّما يكون من أسبابٍ خاصّةٍ ومحدّدةٍ تجعل منه ذٰلك الشيء بعينه دون غيره، أي علمنا بأنّه لا يمكن لأيّ شيءٍ أن يتكوّن عن أيّ شيءٍ، بل كلّ شيءٍ يتكوّن عن أشياء محدّدةٍ بها كان هو بعينه؛ ولذٰلك لم يصح الانتقال من الجهل بخصائص الأشياء المحسوسة وقدرتنا الخياليّة على فرض أيّ شيءٍ عنها، إلى القول بأنّ كلّ شيءٍ يمكن أن يتكوّن عن أيّ شيءٍ؛ بل رغم جهلنا بخصائص المحسوسات قبل الإحساس بها، فإنّنا نعلم أنّه لا يمكن أن يتكوّن أيّ شيءٍ عن أيّ شيءٍ، والإحساس يعدنا ويهيّئنا للقيام بتعيين خصوصيّة المتكوّن والمتكوّن منه، لا مجرّد معاينة تكوّن هٰذا عن ذاك هٰذه المرّة أو مرّاتٍ كثيرةً مع بقاء إمكان تكوّنه عن أيّ شيءٍ. وعلى هٰذا الأساس كانت ولا زالت تبنى العلوم وتكتشف مسائلها.

ورغم وضوح هٰذا الأمر انطلاقًا من معرفتنا الأوّليّة بأنّ كلّ

شيءٍ إنّما يكون هو ذٰلك الشيء بعينه بما له من خصوصيّةٍ وصفةٍ جوهريّةٍ، ورغم أنّ الاعتماد على القدرة الخياليّة لا ينفعنا إلّا في زيادة قدرتنا على صناعة القصص المسلّية والممتعة، إلّا أنّ من الناس من يجادل فيه رغم جريه عليه في حياته العمليّة والمعرفيّة، فيعمل على خلاف ما يدّعي، ويجادل ويبقى يجادل رغم عدم ارتباط ذٰلك باستكماله المعرفيّ أو العمليّ؛ وذٰلك إمّا لخللٍ ذهنيٍّ وضعفٍ في التمييز، وإمّا لخللٍ نزوعيٍّ جعله يرى في جداله نيلًا لمنفعة محدّدةٍ تأتي إمّا من نفس التشكيك بها؛ وذٰلك نظرًا لسريان هٰذا التشكيك إلى أفكارٍ أخرى مسيطرةٍ وسائدةٍ يرغب بالتخلّص منها بعد أن رأى فيها ضررًا عليه؛ وإمّا من نفس المجادلة حولها؛ نظرًا لما يجلبه الانتصار في الجدل من منافع اجتماعيّةٍ. فحال الملوّح بهٰذا الحكم الوهميّ المتناقض كحال سابقه المشكّك بأصل وجود موجوداتٍ أخرى غيره وغير أفكاره، وكحال القائل بأنّ كلّ شيءٍ يمكن له أن يوجد وألّا يوجد على حدٍّ سواءٍ، وقد عرفت حينها تناقض الاعتماد على أحوال الخيال في مثل هٰذه الأمور وضرورة الاعتماد على أحوال الموجودات أنفسها.

و ـ يمكن لأي شيء أن يفعل أي شيء

قد عرفنا أيضًا ضمن المبدإ السادس أنّ الفاعل ـ أي الموجود المالك لطاقة أن يفعل ويتكوّن من فعله في مادّةٍ ما كائنٌ محدّدٌ ـ

ليس أيّ فاعلٍ كان، وبأيّ طاقةٍ كان، بل هو موجودٌ محدّدٌ بخصوصيّةٍ محدّدةٍ بها كان مالكًا لطاقة أن يفعل ذٰلك الفعل المخصوص ويتكوّن بفعله كائنٌ مخصوصٌ، ثمّ على وفق فاعليّته وخصوصيّة المادّة الّتي فعل فيها تتّحد خصوصيّة الكائن وطبيعته. ولٰكن، مرّةً أخرى، قد يوجد لدينا في مواجهة هٰذا المبدإ حكمان مضادّان ينشآن نتيجة التأثّر بأحوال مقام التخيّل:

أمّا الأوّل فهو في مواجهة أصل الحكم بضرورة أن يكون هناك فاعلٌ يجعل ما تقبله المادّة موجودًا فعليًّا؛ فنحن إذا لاحظنا قدرتنا على التخيّل نجد أنّنا نقدر على ملاحظة الأشياء المتكوّنة على ما هي عليه بعد تكوّنها، ونقدر على ملاحظة الموادّ الّتي تتكوّن منها، ثمّ ملاحظة تلك الموادّ متشكّلةً بنحوٍ ما، أو نلاحظ تشكّلها وتغيّراتها دون أن نلاحظ أيّ فاعلٍ يقوم بذٰلك، وكذا الحال في ملاحظتنا للموجودات متغيّرةً بالاستكمال أو الاضمحلال، أو منتقلةً من موضعٍ إلى موضعٍ. وقد تقودنا قدرتنا على ملاحظة التكوّن والتغيّر والانتقال دون ملاحظة المكوّن والمغيّر والمحرّك، إلى الحكم وفقها ـ أي الحكم بأنّ ذٰلك ممكنٌ في نفسه (المسمّى غلطًا بالحكم العقليّ القبليّ) ـ والحال أنّ الحكم بضرورة أن يحصل التكوّن والتغيّر والانتقال بتأثير موجودٍ آخر، ناشئٌ من نفس معرفتنا بأنّ ما بذاته أوّلًا ثمّ ما ليس كذٰلك؛ إذ ما دام الأمر الّذي تتغيّر إليه الموادّ ليس موجودًا بذاته، وكذا الكمالات الّتي تستكمل بها الموجودات،

والمواضع الّتي تنتقل إليها، وما دامت المادّة أو المستكمل أو المنتقل مجرّد قابلٍ للأمر الّذي يتغيّر إليه، فهٰذا يعني أنّه لا شيء من تلك الكائنات والكمالات والانتقالات بذاته، وبالتالي لا يكون هو إلّا بما هو مرتبطٌ بذاتٍ أخرى تملك أن تفعل في المادّة أو المستكمل أو المنتقل فعلًا موجبًا لتكون ما يتكوّن واستكماله وانتقاله، تمامًا كما كان لا شيء من التكوّن والاستكمال والانتقال إلّا بما هو لموجودٍ آخر يتكوّن ويستكمل وينتقل، أي أنّ ذات وجوهر الأمر الّذي يقبله المتغيّر متضمّنةٌ للارتباط والانتساب إلى المغيّر، كما كانت متضمّنةً للانتساب إلى المتغيّر. وأنت قد عرفت أنّ معرفتنا بأنّ ما بذاته أوّلًا ثمّ ما ليس بذاته تشكّل أساسًا تكوينيًّا لنشوء عمليّة السؤال بكلا نوعيه.

هٰذا مع أنّ جوهر هٰذا الحكم الوهميّ والكاذب بالضرورة هو الخلط بين عدم تصوّر الفاعل والمحرّك والمغيّر وبين تصوّر عدمه؛ إذ نحن نقدر على أن نكتفي في تخيّلنا باستحضار صورة الشيء دون استحضار فاعله، ما دمنا نقدر على تكوين تصوّراتنا عن الأشياء زيادةً ونقيصةً كما نشاء، خصوصًا وأنّنا قد نعتاد على تصوّرها بالصفات الأبرز والأقرب إلى إحساسنا، أو الأكثر تكرّرًا عندنا، وبالأخصّ بعد أن نضع لها ألفاظًا تكفينا مؤونة الاستحضار التفصيليّ لما نعلمه عنها؛ ولأجل ذٰلك كنّا نستطيع بعد أن لم نكن متصوّرين لموجودٍ متكوّنٍ ومتغيّرٍ ما أن نقوم بالتوجّه إليه

واستحضاره بالشكل الّذي يصير عليه بعد التغيّر، أو حينما يكون متغيّرًا، دون أن نلتفت أصلًا إلى أيّ فاعلٍ مغيّرٍ؛ وإذا فعلنا ذٰلك، ننتقل مباشرةً للقول بأنّ الشيء قد يتكوّن دون فاعلٍ، وأنّ الأشياء قد تتغيّر وتستكمل دون مغيّرٍ، وندّعي أنّه حكمٌ خالٍ من التناقض؛ والحال أنّ ما عملناه هو مجرّد أنّنا أغفلنا ملاحظة الفاعل؛ ولذٰلك لم نجد أيّ تناقضٍ في فرضنا؛ لأنّ تصوّر نتيجة التغيّر أو التغيّر نفسه، ليس تصوّرًا لأمرٍ متناقضٍ، بل لأمرٍ موجودٍ أحسسناه من قبل، فمن أين سيأتي التناقض؟! ولٰكنّ الحكم الوهميّ الصادر عنّا هنا لا يصف أنّ ذٰلك الشيء يمكن أن يوجد وحسب، فنحن نعلم وجوده بالحسّ! وإنّما يصف أمرًا أجنبيًّا، وهو أنّه يوجد دون فاعلٍ ومغيّرٍ، أي يوجد بذاته، وأنّ ذاته هي نفسها بمعزلٍ عن أيّ ذاتٍ أخرى، مع أنّ انتقالنا إلى هٰذا الأمر لا يسمح به المقدار المفروض، وإنّما أقدمنا عليه نتيجةً لتطبيق الحالة الخياليّة على الأشياء نفسها فقط، فالحالة الخياليّة تتضمّن استحضار موجودٍ متكوّنٍ ومتغيّرٍ أو استحضار تكوّنٍ وتغيّرٍ، دون استحضار مكوّنه ومغيّره، فانتقلنا من حصول ذٰلك في مقام التخيّل إلى حصوله حقيقةً، وانتقلنا من الإغفال الذهنيّ إلى الاستغناء الذاتيّ. ولٰكنّك قد علمت التناقضات العديدة الّتي يشتمل عليها هٰذا التعدّي، ولا حاجة للإعادة.

وممّا يعزّز القيام بمثل هٰذا التعدّي هو أنّنا وبحسب مقام التخيّل قادرون على ملاحظة التكوّن والتغيّر أو أيّ أمرٍ زائدٍ على موجودٍ ما،

وكأنّه أمرٌ مستقلٌّ فعليٌّ بمعزلٍ عن ذٰلك الموجود، وبالتالي نتخيّل وجوده لها كما يوجد الشيء في المكان، ونتخيّل اتّصافه به كما يقترب شيءٌ من شيءٍ ويصير ملتصقًا به، فنعامل في تخيّلنا الأحوال والأعراض ونتائج التغيّرات ـ بل حتّى التغيّرات أنفسها ـ معاملة الأجسام، ونتخيّل الاتّصاف كما نتخيّل الطلاء والكسوة، كلّ ذٰلك بنحوٍ مضادٍّ لمعنى التغيّر والتكوّن، أي مضادٍّ لحال الأمور في نفسها، ومطابقٍ لحالها في مقام تخيّلها فقط. أمّا إذا ما كففنا عن الاعتماد على مقام التخيّل، وانتقلنا إلى مقام التعقّل، أي ملاحظة الأشياء بخصوصيّاتها المعلومة عندنا تفصيلًا كما هي في نفسها، وملاحظة معاني الألفاظ بالتفصيل دون الاقتصار على الاستحضار المجمل، فعند ذٰلك سنجد أنّ الحكم الّذي يخصّ حال الأشياء في نفسها مضادٌّ للحكم الّذي فرضناه عليها وفقًا لحالها في مقام التخيّل. فنحن إذا استحضرنا معنى المتكوّن والمتغيّر، واستحضرنا معنى الفاعل والمكوّن، واستحضرنا معنى التكوّن والتغيّر، وميّزنا فيها بين ما (هو) بذاته وما ليس كذٰلك، فإنّنا نجد أنّ فرض نتيجة التغيّر موجودةً على ما هي عليه دون أن يكون ارتباطها بالفاعل والمكون والمغيّر جزءًا من ذاتها، ودخيلًا في جوهرها، عبارةٌ عن فرضٍ متناقضٍ، أي فرضٍ للمتكوّن متكوّنًا وغير متكوّنٍ معًا، وفرضٍ للشيء واجدًا بذاته وغير واجدٍ بذاته لما هو واجدٌ له فعلًا. وهٰذا يعني أنّنا أمام حكمٍ صوريٍّ لا معنى له وراء المعاني المفردة لألفاظه.

هٰذا كلّه فيما يتعلّق بالحكم الوهميّ الأوّل.

أمّا الثاني، فهو الحكم الوهميّ القاضي بإمكان أن يكون المغيّر والمكوّن والمحرّك أيّ شيءٍ من الأشياء، مهما كانت ذاته وخصوصيّته ومهما كانت طاقته على الفعل، تمامًا كالحكم الوهميّ القاضي بأنّه من الممكن أن يتكوّن أيّ شيءٍ من أيّ شيءٍ، أي من أيّ مادّةٍ مهما كانت؛ وذٰلك كلّه دائمًا اعتمادًا على القدرة الخياليّة الّتي تقتصر على ملاحظة الأشياء بأشكالها وألوانها، وعلى الفصل والوصل بلا عائقٍ أو مانعٍ، بعيدًا عن ملاحظة الخصائص والصفات. فنحن نقدر على فرض الحركة والتغيّر منتسبةً إلى أيّ مغيّرٍ وفاعلٍ، وذٰلك بمجرّد الوصل والربط الخياليّ، دون أن نلاحظ امتلاك الفاعل والمغيّر للخصوصيّة والصفة الّتي تجعل منه فاعلًا ومغيّرًا لذٰلك النحو من التغيير والفعل بخصوصه؛ ولٰكن إذا ما كففنا عن ممارسة التخيّل وانتقلنا إلى التعقّل، فإنّا نجد أنّه كما كانت صفة التغيّر والتكوّن وخصوصيّته، تتبع خصوصيّة المادّة والموضوع المتغيّر والمتكوّن، فإنّها كذٰلك تتبع خصوصيّة المغيّر والمكوّن، أي كما كانت صفات السرير وخصوصيّاته ناشئةً من خصوصيّات الخشب وسائر الموادّ المصنوع منها، فكذٰلك هي ناشئةٌ من خصوصيّات الفاعل الّذي رتّبها وربطها بنحوٍ خاصٍّ بعد أن كان واجدًا في نفسه لما يجعله يقوم بذٰلك الترتيب والربط على ذٰلك النحو، وكذا الحال في سائر الموارد. فالمتكوّن والمتغيّر يملك خصوصيّاتٍ محدّدةً، وبما أنّه موجودٌ لا

بذاته، أي بما هو مرتبطٌ بموجوداتٍ وذواتٍ أخرى، وبما أنّ كلّ موجودٍ وكلّ ذاتٍ عبارةٌ عن موجودٍ وذاتٍ محدّدةٍ، فهٰذا يعني أنّه لا يكون (هو) إلى بما هو مرتبطٌ بموجوداتٍ محدّدةٍ، أي بمادّةٍ وفاعلٍ محدّدين؛ ولذٰلك كان فرض إمكان أن يكون الفاعل أيّ موجودٍ من الموجودات مهما كان، فرضًا لإمكان أن يكون الموجود بعينه أيّ موجودٍ آخر، فتكون الموجودات كلّها موجودًا واحدًا ولا فرق بينها، بل حتّى هٰذا الواحد لن يكون واحدًا محدّدًا، فلا يكون هناك واحدٌ أصلًا؛ لأنّ الواحد واحدٌ معيّنٌ بخصوصيّةٍ محدّدةٍ، وبالتالي فلا يكون في البين أيّ موجودٍ ولا شيءٍ أصلًا.

ومع ذٰلك، فقد توجد لدى المرء أحكامٌ انفعاليّةٌ تحدو به إلى التفتيش عن كلّ ما يخلصه من ضرورة التسليم بكلّ ذٰلك، وذٰلك عبر تخييل إمكان أن يكون هناك أكوانٌ متعدّدةٌ على عدد ما يمكن من النسب والعلاقات والصفات، بحيث يحتوي كلّ كونٍ منها على نوعٍ محدّدٍ من النسب والعلاقات والصفات المتقابلة، ثمّ ينطلق من ذٰلك للقول بأن إذا كانت كلّ الأكوان موجودةً بلا فرقٍ، فلن نحتاج حينها إلى القول بضرورة أن يكون هناك مبدأٌ محدّدٌ وخاصٌّ لكوننا هٰذا، إذ ليس كوننا هٰذا هو الكون الوحيد، بل هو واحدٌ من أكوانٍ لا حصر لها، وكلّها موجودةٌ في عرض بعضها البعض على السواء، ولم يتمّ ترجيح أحدها على غيره حتّى نحتاج إلى مرجّحٍ خاصٍّ ونضطرّ إلى القول بأنّ هناك موجودًا ما هو السبب وراء تكوّن هٰذا الكون

بخصوصه. ورغم أنّ المرء يجد هٰذا القول مجرّد فرضٍ يقدر على تخيّله، أي مجرّد فرضٍ لا يملك دليلًا على تعيينه، إلّا أنّه يجد ذٰلك كافيًا ـ فيما يبدو له ـ لهدم الضرورة الّتي تدّعى عن موجودٍ بذاته يكون مبدأً لكوننا بخصوصه؛ وإذا تمّ هدم الضرورة، فقد تحقّق الغرض؛ لأنّ رغبته قد تعلّقت بهدم دعوى خصمه لا أكثر، وخصمه يدّعي ضرورة موجودٍ خاصٍّ يوجد بذاته، وهو المبدأ لكوننا هٰذا، وبما أنّه استطاع فيما يبدو له أن يصوّر فرضًا آخر، وهو أنّ كلّ الأكوان والاحتمالات الممكنة موجودةٌ على حدٍّ سواءٍ، فلا حاجة حينها إلى موجودٍ خاصٍّ بحيث يكون مبدأً لتكوّن كوننا هٰذا بخصوصه، بل كلّها موجودةٌ معًا على حدٍّ سواءٍ، ولا شيء وراءها.

إلّا أنّ القيام بهٰذا الحكم لم ينطلق فقط من المساواة بين القدرة على التخيّل من جهةٍ، والإمكان الحقيقيّ من جهةٍ أخرى، والّتي عرفت مرارًا خطأها، وأنّها أحد مبادئ نشوء الأحكام الوهميّة، بل انطلق أيضًا من الخلط بين معرفتنا بأنّ ما بذاته أوّلًا ثمّ ما ليس بذاته، وبين معرفتنا بأنّ ما بذاته موجودٌ محدّدٌ وخاصٌّ بنحوٍ يجعل منه مبدأً بخصوصه لما ليس بذاته بالنحو الّذي هو عليه. وأنت قد عرفت أنّ معرفتنا بأنّ ما يوجد بذاته أوّلًا، لا ترتبط بمعرفتنا بموجوداتٍ توجد لا بذاتها، فحتّى لو لم يكن هناك أيّ شيءٍ يوجد لا بذاته، فلن يضرّ ذٰلك بمعرفتنا بضرورة موجودٍ بذاته، وبالتالي حتّى لو كانت الأكوان كثيرةً، فلن يضرّ ذٰلك بمعرفتنا بأنّها متأخّرةٌ لا

محالة ومتفرّعةٌ على ذاك الّذي يوجد بذاته، واحدًا كان أو كثيرًا. هٰذا كلّه فضلًا عن أنّ الكون يعني كلّ ما يوجد؛ تمامًا كما كان لا شيء يعني انتفاء كلّ شيءٍ، وكلّ كلامٍ عن تعدّد الأكوان هو كلامٌ عن أنّ كوننا هٰذا هو بعض الكون وليس الكون ككلٍّ، وبالتالي هو مجرّد تحويلٍ للكلام من مستوًى إلى آخر؛ لأنّ الأكوان المتعدّدة هي كلّ ما يوجد وبالتالي هي الكون ككلٍّ. وإذا كان كذٰلك فينطبق الكلام عينه عليها بلا أيّ فرقٍ.

ولٰكن أنّى لمن يقصر حظّه من ممارسة المعرفة على متابعة أحوال مقام التخيّل أن يدرك ذٰلك، وأنّى لمن يجد في التشكيك تلبيةً لرغبةٍ ملحّةٍ أن يقوم بالتخلّي عن التشكيك، فإنّ المسألة هنا لم تعد مرتبطةً بالبحث عن المعرفة الصحيحة، بل عن تحقيق منافع وأهواءٍ لا ربط لها بها، وذٰلك جريًا وراء أحكامٍ انفعاليّةٍ قد عرفت في المرحلة السابقة مفتاح معالجتها، وهو الاحتياج إلى تربيةٍ وليس إلى تعليمٍ وتفهيمٍ، وسيأتي في آخر هٰذا المبحث ذكر ما ينفع في علاج ذٰلك.

ز ـ يمكن لأي شيء أن يوجد مع أي شيء

قد عرفنا في المبدإ السادس أنّ الكائنات والكمالات لا تصير فحسب نتيجة فعلٍ وانفعالٍ بين منفعلٍ وفاعلٍ، بل أيضًا نتيجة الارتباط مع موجوداتٍ أخرى بعينها خادمةٍ لعمليّة التكوّن

والاستكمال، وفي ظلّ غياب أخرى مزاحمةٍ. ومع ذٰلك، يوجد هنا أيضًا أحكامٌ وهميّةٌ تضادّ هٰذا المبدأ؛ وهي ناشئةٌ ـ كما هي الحال دائمًا ـ من الاعتماد على أحوال الخيال الّذي نقدر فيه على الاحتفاظ بفعليّة الأثر الّذي تخيّلناه دون الحاجة إلى ملاحظة مقارنته لما يخدمه، أو حتّى ملاحظة مقارنته لما يزاحمه، حيث نجد قدرتنا على الاحتفاظ بتخيّل موجودٍ متكوّنٍ دون لحاظ أيّ شيءٍ آخر عداه، فننتقل من استغنائنا في الإبقاء على ما تخيّلناه عن ملاحظة أيّ شيءٍ عداه في خيالنا، إلى الحكم على ما يتكوّن ويستكمل بأنّه لا يحتاج إلى أيّ شيءٍ آخر ليصل إلى غايته أو ليبقى على ما هو عليه. فرغم إقرارنا بأنّ الفعل والانفعال يحصلان نتيجةً لمنفعلٍ وفاعلٍ، إلّا أنّنا نجد قدرتنا على الاحتفاظ بصورة الانفعال حين جريانه أو بصورة نتيجته بعد تمامه وكفّ الفاعل عن الفعل دون أن نحتاج إلى ملاحظة أيّ شيءٍ آخر، فنحكم على إثر ذٰلك بأنّ ما يتكوّن، وما إليه يصير التغيّر، إنّما يبقى على حاله بعد تمام التكوّن والتغيّر دون دخالة ما عداه؛ فنكون بذٰلك حاكمين على الأشياء على وفق حالها في الخيال، رغم أنّ حالها في الخيال مناقضٌ تمامًا لحالها في نفسها؛ وذٰلك أنّ المنفعل مجرّد قابلٍ، وبالتالي كما كانت فعليّة النتيجة وجريان الانفعال نحو غايته وتمامه متضمّنةً لفعل الفاعل وقابليّة المنفعل وغياب ما يزاحمهما، فكذٰلك فعليّة انحفاظها متضمّنةٌ لتوفّر ما يخدمها وغياب ما يزاحمها، أمّا ما يخدمها فإمّا بأن يكون في المنفعل

نفسه كجزءٍ آخر منه وخصوصيّة أخرى فيه مضافًا إلى الجزء والخصوصيّة القابلة للانفعال، أو يكون موجودًا آخر مقارنًا، بحيث يحفظ نتيجة الفعل أو يفعل ما يقيه من الأفعال المضادّة؛ أمّا غياب ما يزاحمها فأن لا يقارنها ما يفعل أفعالًا مضادّةً لجريان الانفعال إلى غايته أو لانحفاظه بعد تمامه. فطالما أنّ المنفعل مجرّد قابلٍ، فهٰذا يعني أنّه ليس واجدًا بذاته وبما هو بعينه لذٰلك الانفعال، بل بذاتٍ أو ذواتٍ أخرى تفعل وتحفظ سواءٌ كانت جزءًا معه ضمن كلٍّ حاوٍ لها، أو أمرًا خارجًا عنه. فالبناء يبني المنزل والشجرة تثمر، ولٰكنّ حصول البناء والإثمار، وبقاء المنزل والثمرة رهنٌ بفعليّة ما يحفظها.

ومع ذٰلك، فإنّ الحالة الخياليّة في النظر إلى الموجودات تغري بالتمسّك بما يضادّ هٰذه المعرفة، أعني النظر إلى الموجودات في تكوّنها وفعليّتها بمعزلٍ عن ترابطها وتشكّلها كأجزاءٍ من كلٍّ، حيث نتخيّل كلّ واحدٍ من المتكوّنات لوحده انطلاقًا من تمايز الموجودات، وقدرتنا على ملاحظة كلّ واحدٍ منها منعزلًا؛ وذٰلك نظرًا إلى أنّ طبيعة اللحاظ هي بالفصل والعزل لما نلحظه عمّا عداه. ثمّ، ولأجل ما تبدو عليه الموجودات من تمايزٍ، وما يوجبه هٰذا التمايز من انفصالٍ في الملاحظة، فإنّنا نعمد إلى إسقاط حال الموجودات في مقام الممارسة الذهنيّة الخياليّة على حالها في نفسها، فيبدو لنا الممتنع ممكنًا والمحال جائزًا.

ولأجل ذٰلك كان العاجز عن التمييز بين أحوال الأشياء في أنفسها عن أحوالها بحسب مقام تخيّلها ومقام ملاحظتها الذهنيّة، عاجزًا عن دفع حكمه الوهميّ بإمكان بقاء ما يتكوّن بالفعل دون فعليّة ما هو مبدأٌ بالذات لبقائه، أو دفع غيره من الأحكام الوهميّة الّتي سبقت الإشارة إليها وستأتي الإشارة إلى غيرها. وامرؤٌ كهٰذا مضافًا إلى احتياجه للتدريب على إتقان التمييز بين أحوال مقام التخيّل وأحوال الشيء في نفسه، وجعل طلب المعرفة الصائبة ملكةً عنده، فإنّه يحتاج أيضًا إلى أن ينزل إلى الأمثلة الجزئيّة ليرى عدم انطباق حكمه الوهميّ عليها، وهٰذا كلّه يستدعي بذلًا للجهد والوقت، وتحمّلًا لألم تقبّل فكرة عجزه عن جودة التمييز وحاجته إلى التدريب، أي تحمّل عناء التخلّص من الأحكام الانفعاليّة الّتي تستحوذ عليه. ويشتدّ الأمر عليه فيما إذا كان متخصّصًا في علمٍ من العلوم الأخرى أو خبيرًا بالأقوال والنزاعات وتاريخ الأفكار، وينظر إلى هٰذه الخبرة أنّها خبرةٌ في العلم نفسه غافلًا عن الفرق بينهما.

ومن هنا، ينبغي لمن يريد أن يعلِّم أمرًا ما ألّا يجعل غرضه إقناع الآخرين وجعلهم موافقين له في أفكارهم، بل أن يجعل غرضه مشاركته لهم ما يعلمه حينما يجد قابليّتهم جزءًا أو كلًّا لتلقّي ما يشاركهم به؛ لأنّ التعليم مشاركة العلم وليس تلقين النتائج، والمشاركة لا تكون بالفرض، بل بأن يمارس المتعلّم عين ما مارسه المعلّم ووصل من خلاله إلى العلم، فإن قَدِر المتعلّم على المشاركة

والقيام بسلوك طريق العلم والتخلّص من موانعها فبها ونعمت، وإلّا فيترك لحاله؛ عسى أن يقوم بينه وبين نفسه تدريجيًّا بالقدرة عليها والتخلّص من موانعها.

ح - في أن الكون كلٌّ عرضيّ، وكل الموجودات مجرّد مجموع ما يوجد

عرفنا في المبدإ السابع كيف أنّ الكلّ الّذي نحن جزءٌ منه عبارةٌ عن كلٍّ جوهريٍّ، نسمّيه الكون والعالم، وأنّ الموجودات ضمن الكون عبارةٌ عن أجزاءٍ من كلٍّ في جوهرها، بحيث إنّ أيّ واحدٍ منها لا يكون هو بعينه إلّا كجزءٍ من الكلّ وكجزءٍ مع سائر الأجزاء، وفق نحوين من التسلسل الطوليّ والعرضيّ الخادم في تكون الأكمل منها واستكماله. إلّا أنّ الاتّكال على الأحوال الخياليّة والذهنيّة للموجودات، يضعنا أمام حكمٍ مضادٍّ لهٰذه المعرفة، وهو أنّ الكون مجرّد مجموعة الموجودات المجتمعة خارج أذهاننا، أي كلّ عرضيٍّ، وأنّ كلّ واحدٍ من الموجودات مجرّد جزءٍ عرضيٍّ منه، أي عضوٍ في مجموعة الموجودات، حيث نكتفي من تصوّرنا للكون بتصوّر فضاءٍ فسيحٍ بلا حدودٍ خارج أذهاننا تتوزّع فيه جملةٌ من الأشياء، دون الاستحضار التفصيليّ لعلاقاتها الجوهريّة فيما بينها، ولارتباطها المتخادم في حركاتها وتكوّنها واستكمالها، ونكتفي في تصوّرنا للموجودات المتغيّرة بالتوجّه إلى أبرز الأشياء المتغيّرة والمتحرّكة، وسيحضر من معنى التغيّر أبرز أنحائه عندنا، وهو الانتقال من مكانٍ

إلى مكانٍ، وسنستحضر من معنى الترابط ما يظهر عليه في الحسّ والخيال من التقارن والتعاقب والانتشار، دون الالتفات الفعليّ التامّ إلى ما يتضمّنه كلّ ذٰلك.

إلّا أنّك قد علمت أنّ السبب الأساس وراء ذٰلك هو أنّ الممارسة الذهنيّة تقوم على التمييز والفصل بين الأمور الّتي ندركها، بحيث يصير كلّ واحدٍ منها موضوعًا مستقلًّا لإدراكنا نقدر على التوجّه إليه بمعزلٍ عن التوجّه إلى غيره؛ وذٰلك أنّه لا يصير مدركًا عندنا بعينه إلّا بأن نتوجّه إليه بمعزلٍ عمّا عداه؛ ولأجل ذٰلك كنّا نقوم في إدراكنا للمركّب بأن نعيد بناءه في أذهاننا في طول التمييز بين كلّ واحدٍ من أجزائه على حدةٍ، فنركّب بينها ليتشكّل عندنا منها مركّبٌ ما، ثمّ إذا ما أدركنا المركّب ككلٍّ، صار حاله في أذهاننا كحال كلّ جزءٍ منه بإزاء الجزء الآخر، بحيث يتميّز عندنا وينفصل في الذهن وكأنّه مستقلٌّ عن كلّ واحدٍ من أجزائه منفردًا، تمامًا كما يتميّز ويستقلّ في تصوّرنا كلّ واحدٍ من أجزائه بالنسبة إلى الآخر، أو كما يتميّز ويستقلّ كلّ مركّبٍ بالنسبة إلى مركّبٍ آخر.

ومن هنا، ولأجل هٰذا الانفصال والاستقلال القهريّ الّذي تفرضه نفس عمليّة الملاحظة والتمييز، كانت الأشياء المدركة لتبدو لنا وكأنّها مستقلّةٌ في نفسها عن بعضها البعض، ويبدو لنا ارتباطها وتركّبها تمامًا كما يحدث نتيجةً لأحوالها في مقام الملاحظة الذهنيّة والخياليّة.

ويتعزّز الأمر كما علمت بعد وضع الألفاظ، وصيرورة كلّ واحدٍ منها متصوّرًا عندنا بلفظٍ يخصّه، بحيث إنّ العلاقات والارتباطات نفسها، تصير لها ألفاظٌ خاصّةٌ، وتبدو في ذهننا كما لو أنّها أمورٌ مستقلّةٌ تترابط وتتركّب مع أطرافها، فنقول الفوقيّة والتحتيّة والأبوّة والبنوّة والعلّيّة والفاعليّة والانفعال والتقدّم والتأخّر.

والآن، بما أنّنا نحن الّذين نقوم بالربط والتركيب بينها في ما يبدو لنا وكأنّه فضاء الذهن، كانت تبدو جميعًا أمورًا منفصلةً لا يجمعها في فضاء الذهن إلّا أفعالنا الذهنيّة، وكنّا ننظر إلى وجودها على أنّه وجودٌ خارج الذهن في ما يبدو لنا وكأنّه فضاءٌ خارج الذهن، أي عالم الموجودات والأشياء، وبالتالي ننظر إليها على أنّها توجد وتتركّب وترتبط خارج الذهن كما نقوم نحن في أذهاننا بالربط والتركيب بينها. وبما أنّنا ننظر إلى كلّ واحدٍ منها مستقلًّا، ثمّ نقوم بالربط والتركيب، كنّا نرى كلّ واحدٍ منها هو ذاته بمعزلٍ عن عمليّة الربط والتركيب الّتي نقوم بها؛ وبالتالي كنّا نرى ارتبطها وتركّبها مجرّد أمرٍ عرض لها، ممّا يعني أنّنا سننظر إلى وجودها خارج ذهننا على أنّه أيضًا اجتماعٌ وتركّبٌ عرض لها، وأنّ العالم الخارجيّ مجرّد مجموعة هٰذه الأشياء المجتمعة معًا في فضاءٍ واسعٍ على شاكلة اجتماعها في فضاء الذهن، وأنّ اجتماعها خارجه على شاكلة اجتماعها داخله.

ثمّ، بما أنّنا نقدر على تخيّل أنحاءٍ كثيرةٍ من الارتباط والتركيب

بينها، مع الاحتفاظ باللفظ الدالّ على كلّ واحدٍ منها، كنّا لأجل ذٰلك قادرين على تخيّل عوالم وأكوانٍ كثيرةٍ بأنحاءٍ مختلفةٍ. وقد يصل الاتّباع الحرفيّ والدقيق لأحوالها في ذهننا إلى تخيّل الأشياء أنفسها بخصائص مختلفةٍ بما في ذٰلك القضايا الرياضيّة، بحيث تجد من يدّعي أنّ هناك عالمًا آخر من العوالم اللامتناهية، حيث يكون واحدٌ زائد واحدٍ فيه يساوي ثلاثة عشر مثلًا وليس اثنين، كما تجد من يتخيّل بأنّ خصائص الأشياء أمورٌ جعلت لها وركّبت معها، وكأنّ المركّب نفسه شيءٌ مستقلٌّ عن أجزائه، ثمّ جعلت له تلك الأجزاء والخصائص، ثمّ نجد آخر يتعدّى عن ذٰلك، بحيث يبقي على اللفظ الّذي ندلّ به على شيءٍ ما، ويتخيّل أنّه هو عينه قد يكون بخصائص مختلفةٍ في عالمٍ آخر. إلّا أنّ أغلبنا لا يسير إلى هٰذا الحدّ من التطابق مع الأحوال الذهنيّة، بل يقتصر في تخييله للأشياء على الأمور الّتي يجهل خصائصها وطبائعها، فيتخيّل لها أفعالًا وانفعالاتٍ مختلفةً عن تلك الّتي نجدها عليه في عالمنا، دون التعدّي إلى أزيد من ذٰلك. ورغم أنّ هناك مراتب مختلفةً من السير وفق الأحوال الخياليّة إلّا أنّ المسوغ الأساس لكلّ هٰذه الممارسات، مهما اتّسعت أو ضاقت، هو القدرة الخياليّة على الربط والتركيب انطلاقًا من التمايز والانفصال الذهنيّ لكلّ ما ندركه حينما ندركه، خصوصًا بعد وضع الألفاظ، واقتصارنا في الإدراك على الاستحضار المجمل للمعاني عبر استحضار ألفاظها.

إلّا أنّك قد عرفت أنّ ما بذاته أوّلًا ثمّ ما ليس كذٰلك، أنّ كلّ

شيءٍ عبارةٌ عن شيءٍ محدّدٍ؛ وبالتالي لولا التمايز الذاتيّ والجوهريّ لما كان بالإمكان التكلّم عن أيّ شيءٍ؛ ولولا أنّنا ننظر إلى الألفاظ الدالّة على الأشياء المتصوّرة كأشياء متمايزةٍ في نفسها، لما أمكننا الكلام عن تغيّرها، وعن أنّ الأشياء الدالّة عليها بنحوٍ مبهمٍ ومجملٍ، تكون بخصائص وصفاتٍ مختلفةٍ؛ ولولا النظر إلى الخصائص والصفات على أنّ كلّ واحدةٍ منها هي نفسها، لما أمكن الكلام عن تغيّرها بالنسبة إلى الشيء عينه، وعن كون الشيء الواحد واجدًا أو غير واجدٍ لها. وهٰذا يعني أنّ كلّ ما نفعله في انطلاقنا من الأحوال الذهنيّة، هو أنّنا نحوّل النظر من الموجودات أنفسها إلى التصوّرات أنفسها، وبدل أن نميّز في الموجودات أنفسها بين ما بذاته وما ليس كذٰلك، وبدل أن نلاحظ التمايز الجوهريّ بين الموجودات، صرنا نلاحظ ما بذاته من الألفاظ والتصوّرات وما ليس كذٰلك، ونلاحظ التمايز الجوهريّ بينها، ثمّ ننطلق منه لبناء عوالم مختلفةٍ، وفرض فرضيّاتٍ مخالفةٍ لحال الموجودات في نفسها، ونتّكل على القدرة الخياليّة لتسويغ الحكم بالإمكان الحقيقيّ. وبالتالي كما كان كلٌّ من: التمييز بين ما بذاته وما ليس بذاته في الألفاظ والتصوّرات بالنسبة إلى بعضها البعض، وإدراك تغايرها انطلاقًا من التمايز الجوهريّ بينها، يشكّلان أساسًا لأصل إمكانيّة القيام بالممارسة الإدراكيّة وعمليّات الربط والتركيب، فكذٰلك الحال بالنسبة إلى الموجودات أنفسها؛ إذ لم تكن هٰذه المعارف أساسًا لإمكان أصل الممارسة الذهنيّة إلّا لأنّ الممارسة

الذهنيّة والتصوّرات والألفاظ نفسها عبارةٌ عن موجوداتٍ محدّدةٍ، ولا يمكن لأيّ شيءٍ أن يوجد، بل لا معنى للكلام عن ذٰلك، إلّا انطلاقًا من التمايز الجوهريّ بين الموجودات، ومن أن ما بذاته أوّلًا ثمّ ما ليس بذاته. وبما أنّ الموجودات خارج الذهن ـ كما يعبّر عنها جريًا على وفق أحوالنا الخياليّة ـ هي أيضًا موجوداتٌ محدّدةٌ، تمامًا كما كانت الأحوال والأفعال الذهنيّة كذٰلك، فلا فرق بينها جميعًا في أنّها خاضعةٌ لهٰذه الأسس؛ وبالتالي لا يمكن لكلامنا عنها أن يكون معرفةً لها، إلّا متى كان مراعيًا لها، أي منطلقًا من التمايز الجوهريّ بين الموجودات، ومن تقدّم ما بذاته على ما ليس بذاته.

والآن، بما أنّنا قد وجدنا في ملاحظتنا لما نعرفه عن الموجودات ضمن الكون، انطلاقًا من هٰذه الأسس، أنّها أجزاءٌ في جوهرها من الكون، وأنّ الكون كلٌّ جوهريٌّ، فهٰذا يعني أنّنا ملزمون، إذا ما أردنا لكلامنا أن يكون كلامًا عن معرفةٍ، وإذا ما أردنا لتصوّرنا للكون أن يكون تصوّرًا ذا حقيقةٍ، أن نقوم بكفّ الأحوال الخياليّة عن التدخّل في بناء عمليّة المعرفة تصوّرًا وحكمًا، وأن نمتلك اليقظة في مواجهة تلقائيّتنا الذهنيّة في الربط والتركيب، وفي تخييل ما يمكن وما لا يمكن؛ وفيما عدا ذٰلك، فسنكون محكومين بالأحوال الخياليّة، وستكون الأحكام الّتي تقود إليها المبادئ مضمونة الصواب والصالحة للاستعمال، معرّضةً على الدوام للمضادّة والممانعة من الأحكام الوهميّة المنبثقة عن الجري على وفق أحوال الخيال. هٰذا،

وسنأتي قريبًا على تفصيل هٰذه النقطة الأخيرة، وذٰلك خلال الكلام عن الأسباب العامّة للأحكام المضادّة، وسبيل التخلّص منها.

ط ـ محورية الشخص، وأن كمال كل موجود هو كماله كشخص

قد عرفنا خلال المبدإ السادس أنّ تغيّر الموجودات تكوّنًا وفسادًا، واستكمالا ونقصًا، لا يحصل لكلٍّ منها إلّا وفق ترابطٍ جوهريٍّ متسلسلٍ طولًا وعرضًا فيما بينها، وبنحوٍ خادمٍ لاستمرار تكوّن الأكمل منها واستكماله؛ فلا يتكوّن أيٌّ منها ولا يستكمل إلّا بما هو جزءٌ من ذٰلك الترابط المتسلسل؛ ولأجل ذٰلك كان الكون ـ أي كلّ ما يوجد ـ كلًّا جوهريًّا، وكان كلّ واحدٍ من الموجودات جزءًا في جوهره من الكلّ، فلا يكون هو عينه إلّا بما هو مع الأجزاء الأخرى وضمن الكلّ، ولا تتمّ ذات أيٍّ منها ولا تستكمل إلّا بما هي جزءٌ من تمام الكلّ واستكماله؛ تمامًا مثل ما يحصل في مع أيّ كلٍّ جوهريٍّ من أمثال النباتات والحيوانات، كما عرفنا في المبدإ السابع؛ ولأجل ذٰلك كان الكلّ ككلٍّ هو الموضوع الأوّل للاستكمال، فلا تتحدّد علاقة أيّ حدثٍ ضمن الكلّ بكمال ونقص أيّ موجودٍ من الموجودات المستكملة إلّا من حيث علاقته باستكمال الكلّ ككلٍّ، وبالتالي لا يُبتدأ في تحديد الأكمل والأنقص بالنسبة إلى كلّ واحدٍ من الموجودات من ملاحظته كشخصٍ منفردٍ بمعزلٍ عمّا عداه، بل من ملاحظة الكلّ ككلٍّ، ثمّ منه إلى كلّ واحدٍ منها بما هو جزءٌ من كلٍّ في جوهره.

ورغم وضوح هٰذا الأمر، بل تطبيقنا إيّاه بتلقائيّةٍ في التعامل مع أبداننا وأعضائها، أو حتّى مع أبدان الحيوانات والنباتات وأعضائها، إلّا أنّنا نملك في المقابل حكمًا انفعاليًّا مضادًّا، يقضي بجعل كلٍّ منّا لشخصه محورًا، أي موضوعًا أوّل في ملاحظة الكمال والنقص، فلا ينطلق في أيّ فعلٍ يفعله ولا في تحديد علاقة أيّ حدثٍ بالكمال والنقص، إلّا من حيث أثره على شخصه. ومرجع ذٰلك إلى أنّ كلّ شخصٍ منّا يعي نفسه بشخصها قبل أن يعي أيّ شخصٍ آخر، ويشعر بحاجاته قبل أن يعي بحاجات أيّ شخصٍ آخر، وأوّل ما يوجد لديه من المشاعر والانفعالات هي تلك الّتي تميل وتنزع به نحو ما يجده ملائمًا وملذًّا له بالفعل، وعمّا يجده منافرًا ومؤلمًا له كذٰلك؛ ولأجل ذٰلك لا يكاد يشرع في ملاحظة غيره إلّا وهو يراه من حيث علاقته بحاجاته ولذائذه وآلامه الفعليّة؛ ممّا يعني لا محالة أنّنا ننطلق في ملاحظة غيرنا من جهة علاقته بنا نفعًا وضرًّا، وبالتالي يبدو كلٌّ منا أمام نفسه محورًا ومركزًا محاطًا بما ينفعه ويضرّه، أي موضوعًا أوّلًا وأخيرًا للاستكمال بما عداه.

ورغم أنّنا قد نتعدّى عن ذٰلك فنشرع نرى أنفسنا جزءًا من الأسرة والعائلة الّتي نشأنا فيها، أو مرتبطين بعلاقات الصداقة مع غيرنا، فلا نقتصر على ما ينفعنا ويضرّنا كأشخاصٍ منفردين، بل كأجزاءٍ من العائلة أو المجتمع أو الوطن، إلّا أنّنا قد لا نتعدّى في رؤيتنا لجزئيّتنا هٰذه عن كونها جزئيّةً عرضيّةً قابلةً للإلغاء

والتبديل، وعن كونها مرهونةً بتبادل النفع والعناية بشكلٍ متساوٍ. أمّا فيما يتعلّق بعلاقتنا بالكون ككلٍّ، وبالموجودات قاطبةً، فإنّنا نستمرّ بالنظر إليها من منطلق الرغبة بجعلها متوافقةً ومتلائمةً مع ما نراه ملائمًا لأشخاصنا بما تملكه من رغباتٍ ونفوراتٍ فعليّةٍ، فيصعب علينا الرضا بنفعها المستقبليّ لنا مع معاينة أضرارها الفعليّة، فضلًا عن الرضا بنفعها لغيرنا دوننا، أو نفعها لنا من جهاتٍ أخرى نغفل عنها أو لا نعرف عنها شيئًا. ومرجع ذٰلك إلى أنّنا نتّخذ من مشاعرنا الفعليّة معيارًا في تحديد ما هو كمالٌ ونقصٌ، وما هو نافعٌ وضارٌّ، وننطلق منها لتحديد الراجح من الأفعال والأحداث، وفي رضانا أو سخطنا ممّا يصيبنا أو يصيب غيرنا.

ولأجل ذٰلك، لم نكن محتاجين في معاينتنا لكذب وتناقض كلّ هٰذه الأحكام الانفعاليّة إلّا إلى أن نكفّ عن الانطلاق من مشاعرنا وانفعالاتنا التلقائيّة، وعن جعلها معيارًا في تحديد ما يلائمنا وما لا يلائمنا، واستبدالها بالنظر إلى أنفسنا انطلاقًا من المبادئ الأوّليّة الوجدانيّة والحسّيّة والتجريبيّة الّتي تقود إلى جزئيّتنا الجوهريّة من الكلّ، ومحوريّة الكلّ ككلٍّ في عمليّة الاستكمال لا الشخص بمفرده. وسوف يأتي عمّا قريبٍ ما يوضّح كيفيّة ذٰلك، وسيكون لنا عودٌ في الفصل الثالث إلى ما يخصّ الاستكمال الإنسانيّ والمبادئ الّتي نملكها لتحديد ما يكمّله وما لا يكمّله وما يحتاجه لتحقيق ذٰلك.

ي ـ أخطاء في تصور معنى الغاية والنظام والتدبير والتغاير بين الموجودات

عرفنا في المبدإ السابع كيف أنّ تصفّح الكون ككلٍّ بأجزائه المستكملة بأنحاءٍ مختلفةٍ يضعنا بالمباشرة أمام كلّ جوهريٍّ مستكملٍ يحتوي على موجوداتٍ كثيرةٍ هي أجزاءٌ من كلٍّ في جوهرها؛ نظرًا إلى أنّها مترابطةٌ في جوهرها وفق سلسلتين طوليّةٍ وعرضيّةٍ بالنحو الخادم في استمرار تكوّن الأكمل واستكماله، إمّا بالشخص أو بالنوع. وعرفنا حينها أنّ ذٰلك هو معنى وجود الغاية في الطبيعة والكون؛ لأنّنا لا نعني بالغاية إلّا الكمال الأخير من جهةٍ ما أو مطلقًا، فيكون معنى وجود غايةٍ في الكون والطبيعة والكلّ هو أنّ أجزاء الكلّ، أي الموجودات، تسير في تكوّنها وتغيّرها، كأجزاءٍ من كلٍّ، نحو الأكمل، وبالتالي نحو بلوغ الكون ـ أي الكلّ الجوهريّ ـ لكماله وتمامه.

أمّا ما يتبادر إلى الذهن من أنّ الغاية تعني القصد فهو خطأٌ ناشئٌ من الخلط بين ما يكون بذاته وما يكون لا بذاته. وحدوث هٰذا الخلط يرجع إلى أنّنا ننزع في سلوكنا نحو الاستكمال والتمام، فنقصد من أفعالنا تحصيل التمام في كلّ حاجةٍ ونقصٍ انطلاقًا من معرفتنا بالكمالات؛ ولأجل ذٰلك كان لأفعالنا غاياتٌ، أي كمالاتٌ أخيرةٌ تنحى نحوها، وكانت مقاصدنا تتعلّق بنيل تلك الغايات. إلّا أنّنا مع ذٰلك قد نخطئ في معرفة الغايات، فنقصد ما ليس بغايةٍ حقيقةً، بل ما ننظر إليه خطأً على أنّه كذٰلك. ولأجل هٰذا الترابط بين الغاية

والقصد في سلوكنا؛ صار معنى الغاية مختلطًا بالقصد وصار يفهم من قولنا إنّ هناك غايةً، أنّ المراد هو أنّ هناك قصدًا، والحال أنّ هٰذا الفهم يأخذ الشيء المقارن لمعنى الغاية، والمتفرّع عليه في بعض الموارد، على أنّه هو المعنى الّذي يدلّ عليه اللفظ، ولٰكنّ الأمر ليس كذٰلك. وكذٰلك الحال في حمل معنى الغاية على النتيجة الأخيرة، فإنّ الغاية لا تعني فحسب النتيجة الأخيرة وإنّما خصوص النتيجة الأكمل؛ وبالتالي ليست الغاية مطلق ما يحصل أخيرًا، بل ما دام آخر التغيّر أمرًا قد يكون أكمل، وقد يكون أنقص، فإنّ الأوّل هو الغاية، والثاني هو النهاية.

والأمر عينه ينطبق على النظام، حيث نخطئ في تصوّر معناه نتيجة الخلط بين ما هو جوهريٌّ وبذاته أوّلًا، وما هو متفرّعٌ عليه. فالنظام لا يعني أصل الارتباط بين الأشياء بنحوٍ معقّدٍ، أو مع كثرة التفاصيل المتشابكة، بل يعني الارتباط المتخادم بنحوٍ يؤدّي إلى بلوغ الأكمل وديمومته، والتخادم بهٰذا النحو هو العنصر الجوهريّ الأساسيّ الّذي يكتسب به الارتباط أهليّة أن يكون نظامًا. وبما أنّ التخادم نفسه قد يتمّ من خلال شبكة ارتباطاتٍ هائلةٍ يجد المرء عقباتٍ وعقدًا في فهمها وتطبيقها، فتقترن بمعنى النظام صفة التعقيد، فقد يؤدّي ذٰلك إلى أن ينظر إلى النظام على أنّه يعني التعقيد والتشابك وكثرة الارتباطات، ولٰكن الأمر ليس كذٰلك. فالتعقيد والترابط المتشابك قد يكون بنحوٍ خادمٍ في بلوغ الأكمل، وقد

يكون بنحوٍ مضادٍّ، مثل الترابط والتشابك المعقّد الّذي تتشكّل عليه الأحياء العشوائيّة في أطراف المدن، أو مثل التشابك والترابط الّذي يصيب خيطًا أو سلكًا ما، فرغم أنّها تتضمّن تعقيدًا هائلًا وصعوبةً بالغةً في فهم كيف حصلت، وفي حلّها عقدها وتشابكها، إلّا أنّها ليست كذٰلك وفق نظامٍ، أي وفق ترابطٍ متخادمٍ في بلوغ الأكمل.

وما قيل في معنى الغاية والنظام، يقال في معنى التدبير؛ إذ ليس معنى التدبير إلّا حدوث التغيّر بحدودٍ ومقادير متخادمةٍ في بلوغ الغاية، أي الأمر الأكمل، ووجود التدبير في الكون لا يعني إلّا أنّ الموجودات تتغيّر وفق مقادير وحدودٍ متسلسلةٍ طولًا وعرضًا بالنحو الخادم في تكون الأكمل واستكماله وفي استمراره على هٰذا النحو، إمّا بنحوٍ متّصلٍ أو بنحوٍ متكرّرٍ، وبالتالي في استكمال الكون ككلٍّ. وبما أنّ التدبير يجعل من الشيء المدبّر كلًّا واحدًا، فلا فرق في ذٰلك بين أن يكون الكلّ الناتج عن التدبير كلًّا عرضيًّا أو كلًّا جوهريًّا، ولا بين أن تكون الأجزاء أجزاءً عرضيّةً أو أجزاءً في جوهرها. فسواءٌ أكان الكلّ كلًّا عرضيًّا والأجزاء أجزاءً عرضيّةً، أي توجد في نفسها بمعزلٍ عن الكلّ، أم كان الكل كلًّا جوهريًّا والأجزاء أجزاءً في جوهرها، أي لا توجد ولا تكون هي بعينها إلّا بما هي مترابطةٌ ومتشكّلةٌ ضمن الكلّ، ففي كلا الحالين يصدق على ترابطها المتخادم في تكوّن الأكمل أنّه تدبيرٌ. وبالتالي لا فرق في التدبير بين أن تكون الأمور المدبَّرة مالكةً لأفعالٍ وانفعالاتٍ أخرى غير الّتي لها بما هي

مدبَّرةٌ ضمن الكلّ، وبين أن تكون أفعالها وانفعالاتها الخاصّة بها عينَ الأفعال والانفعالات الّتي تكون لها بما هي مدبّرةٌ ضمن الكلّ. وإنّما الفرق من جهة أنّ التدبير في الأوّل تدبيرٌ عرضيٌّ، كما هو الحال في صناعاتنا، حيث لا علاقة لنا بوجود أيّ واحدٍ من الأمور الّتي تصنع منها مصنوعاتنا، بل هي نفسها بمعزلٍ عنا، فيكون ارتباطها بنا ارتباطًا عرضيًّا متأخّرًا عن كون كلّ واحدٍ منها، وكلّ واحدٍ منّا، ذٰلك الموجود المعيّن. أمّا التدبير في الثاني، فيكون تدبيرًا جوهريًّا، بحيث يكون ارتباطها بمكوّنها ومغيّرها وفق ترابطٍ جوهريٍّ متخادمٍ، ارتباطًا جوهريًّا، أي لا يكون أيّ منها موجودًا ما بعينه إلّا بما هو من مبدإ ذاك التكوّن والتغيّر المدَبّر. فما دام ما بذاته أوّلًا ثمّ ما ليس بذاته، وما دام ما يتكوّن ويستكمل موجودًا لا بذاته، وبما أنّه لا يتكوّن ولا يستكمل ولا يكون (هو) إلّا وفق ترابطٍ وتسلسلٍ خادمٍ في بلوغ الأكمل واستمراره، أي نحو غايةٍ، وبنظامٍ وعن تدبيرٍ، فهٰذا يعني أنّها ـ أي هٰذه الموجودات ـ إنّما تكون وتوجد بعينها في كلّ ما لها، بما هي من ذاك الّذي يوجد بذاته، فلا تكون أصلًا بمعزلٍ عنه.

وإذا كان كذٰلك، فهٰذا يعني أوّلًا أنّه لا علاقة للتدبير نفسه بالوجود المسبق للأمور المدبَّرة بنحوٍ خالٍ من التدبير، كما يحصل معنا في صناعاتنا الّتي تقع على الموادّ بعد أن كانت خاليةً من الصناعة الّتي أوجدناها، بل قد يكون مثل الكلام الّذي نتحدّث به ونخاطب

به بعضنا البعض، إذ يخرج منّا ونتوجّه إليه مدبّرًا ومنتظمًا بنحوٍ خادمٍ في إفهام مقاصدنا، دون أن يسبق ذٰلك أيّ توجّهٍ إلى الكلمات في ذهننا بمعزلٍ عن الترتيب والتنظيم الّذي أحدثناه، بل نتوجّه إليها، أوّل ما نتوجّه إليها، بما هي ضمن الكلام، أي مترابطةً ومتخادمةً في إبراز مقصودنا؛ وبالتالي توجد عندنا أوّل ما توجد وهي مدبَّرةٌ. ويعني **ثانيًا** أنّه لا علاقة للتدبير نفسه بممارسة الفكر والرويّة، بل هو إنّما يكون عن فكرٍ ورويّةٍ إذا كان الفاعل أي المالك لطاقةٍ أن يفعل ويغيّر، يحتاج إلى ممارسة الفكر والرويّة في جعل فعله مقدّرًا ومتخادمًا، كما هو الحال في أفعالنا نحن؛ ممّا يعني أنّ المسألة ترجع إلى محدوديّةٍ في الفاعل والمغيّر، لا أنّ ذٰلك من مقوّمات التدبير بما هو تدبيرٌ، أي ترجع إلى استقلاليّة الموادّ المدبّرة عن الفاعل المدبِّر، وكونها موجودةً بذاتها بمعزلٍ عنه، وتفعل وتنفعل دون أيّ ارتباطٍ به؛ أمّا إذا كانت توجد وتكون هي بعينه عمّا يوجد بذاته، ومع ذٰلك توجد مدبّرةً، فلا معنى للكلام عن الفكر والرويّة في تدبيرها، ما دام أنّه ما من شيءٍ أصلًا بمعزلٍ عن ذٰلك التدبير.

ومن هنا يُعلم كيف أنّه لا معنى للمقابلة، في تحديد أسباب التكوّن والاستكمال في الكون، بين التغيّر والاستكمال الطبيعيّ، والتغيّر والاستكمال المدبّر؛ وذٰلك لأنّ الموجودات الطبيعيّة لا تكون مدبّرةً بأن يقع عليها فعل التدبير بعد أن تكون موجودةً بمعزلٍ عنه، ولا هو بأمرٍ مبتدإٍ بحيث يحدث عن فكرٍ ورويّةٍ

بداعي جعلها بنحوٍ آخر مخالفٍ لما هي عليه، بل هي لا تكون أصلًا، وليست شيئًا بالمرّة، إلّا بما هي مدبّرةٌ؛ وبالتالي لا يمكن بهٰذا الحال أن يكون التفسير التدبيريّ في عرض التفسير الطبيعيّ، بل إنّ التفسير الطبيعيّ مجرّد بيانٍ وشرحٍ لعمليّات التغيّر انتقالًا وسكونًا وتكوّنًا وفسادًا واستكمالًا ونقصًا، والّتي هي نفسها، إنّما تكون هي عينها بما هي مدبّرةٌ؛ ممّا يعني أنّهما ـ أعني التفسير الطبيعيّ والتفسير التدبيريّ ـ تفسيرٌ واحدٌ بعينه، سوى أنّ الأوّل يقصر النظر على ما يفسّره بمعزلٍ عن ملاحظة علاقته بعمليّة الاستكمال ضمن الكلّ في طول ما هو موجودٌ بذاته، أمّا الثاني فينظر إليها من حيث علاقتها بذٰلك.

هٰذا، ويضاف إلى الخطإ الواقع في تصوّر معنى الغاية والنظام والتدبير خطأٌ آخر في تصوّر معنى الغيريّة، وبالخصوص في تصوّرنا لمعنى غيريّة ما يوجد بذاته بنحوٍ مطلقٍ عمّا يوجد لا بذاته؛ إذ قد يفهم من معنى الغيريّة ما يقود إلى اعتبار الموجود بذاته شيئًا منفصلًا بالموضع عن سائر ما يوجد لا بذاته، أو يقود إلى إلغاء المغايرة من الأساس والقول بوحدة ما يوجد، وأنّه خصوص الموجود بذاته، أمّا الموجودات الأخرى فمجرّد أوهامٍ. ومرجع ذٰلك كلّه إلى ما علمته مكرّرًا من تأثير الأحوال الذهنيّة على فهمنا للأمور وفق أحوالها في نفسها، بما في ذٰلك فهمنا لمغايرة الموجود بذاته لما عداه؛ وذٰلك أنّ أصل الالتفات إلى المغايرة لا يحصل إلّا بتمييز أمرين عن بعضهما

البعض، وممارسة التمييز في ذهننا تعني الفصل والمباينة بينهما في اللحاظ، ثمّ في اللفظ والإشارة الذهنيّة؛ وبما أنّ الألفاظ متخيّلةٌ ومتتاليةٌ في الحضور ومنفصلةٌ في الموضع الخياليّ، فإنّ ذلك يؤدّي إلى ظهور الموجودين المتغايرين كأمرين منفصلين بالموضع؛ ولأجل ذلك قد يسارع الذهن ـ وهو يقرأ أنّ هاهنا موجودًا بذاته غير ما يوجد لا بذاته، وأنّه هو أوّلًا ثمّ ما عداه ـ إلى أن يتخيّل الموجود بذاته موجودًا وراء العالم في الموضع، وسابقًا عليه كما تسبق أجزاء السلسلة بعضها البعض، والحال أنّ التغاير والغيريّة راجعةٌ إلى الخصوصيّة الّتي يكون عليها الموجود، والّتي بها كان ذلك الموجود بعينه، فإن كانا جسمين كانا متغايرين في الخصوصيّات الزائدة على الجسميّة مثل التغاير الموضعيّ الّذي يكون لكلٍّ منهما بأن يكون مكان أحدهما مغايرًا لمكان الآخر، ولكن الجسميّة مجرّد خصوصيّةٍ واحدةٍ من بين الخصوصيّات الّتي تختلف بها الموجودات، كما أنّ الموجودات ليست الأجسام فقط كما هو معلومٌ بالحسّ، فالأشكال والألوان والمقادير كلّها ليست أجسامًا وإنّما موجوداتٌ في الأجسام، وهي غيرها بخصوصيّتها الّتي بها كانت تلك الموجودات بعينها، ولا تغاير موضعيًّا بينها؛ لأنّ التغاير الموضعيّ يكون بخصوصيّةٍ أخرى للأجسام، وتموضعها نفسه عبارة أنّ أمرًا يوجد لها ويغايرها.

ومن هنا، لا بدّ لنا من الحذر من تأثير أحوالنا الخياليّة والذهنيّة على تصوّرنا لمعنى الموجود، ومعنى مغايرة موجودٍ ما لموجودٍ آخر، فلا

ينبغي لنا أن نتخيّل من لفظ الموجود أنّنا نتكلّم عن أمرٍ منفصلٍ ومستقلٍّ في الموضع؛ فأشكال الأجسام ليست الأجسام، ومع ذٰلك فهي موجودةٌ لها، فالشكل موجودٌ من الموجودات يوجد في الجسم ولٰكن ليس بجسمٍ، واللون موجودٌ من الموجودات يوجد في الجسم تحت الضوء ولٰكنّه ليس بجسمٍ، واللون غير الشكل مع أنّنا لا نستطيع تمييز الأشكال إلّا بتمييز الألوان، وتغاير الشكل عن اللون لا يكون بالتغاير الموضعيّ في الجسم، بل بتغاير ذاتيهما وخصوصيّاتهما، وإن كنّا في الكلام عنهما نجعل لفظًا لكلٍّ منهما، ونتخيّل كلّ واحدٍ منهما بنحوٍ مستقلٍّ عن الآخر، دون الحاجة إلى لحاظ الآخر؛ فينفصل لفظه في الخيال، ويوجد تاليًا لوجود الآخر. ومن هنا يلزمنا أن نتنبّه إلى أنّ قولنا (موجودٌ ما) عبارةٌ عن أمرٍ يعقل، ولا يتخيّل إلّا إذا كانت الخصوصيّة الّتي لذٰلك الموجود متخيّلةً. أمّا إعطاء أحوال الشيء في الخيال للشيء في نفسه نتيجة محكوميّة التصوّر بالتمييز اللفظيّ والاستقلال اللحاظيّ والموضعيّ والتتالي الزمانيّ، فليس سوى ممارسةٍ لأحكامٍ وهميّةٍ لا تملك بما هي كذٰلك ملازمة صدقها؛ بل نعلم أنّها ليست صادقةً في كثيرٍ من الموارد رغم محكوميّة خيالنا بها. وبالتالي علينا أن نقتصر في فهمنا للتغاير على أنّه تغايرٌ ذاتيٌّ جوهريٌّ فقط، لا تغايرٌ موضعيٌّ، فلا نسمح لأحوال خيالنا بإملاء الأحكام على الأشياء أنفسها. أمّا فهم طبيعة العلاقة والتغاير بين ما يوجد بذاته وما يوجد لا بذاته ضمن الكلّ، فذٰلك رهن بمعرفتنا

بخصوصيّة ذات كلا طرفي العلاقة وهو ما لا نملكه فعلًا، ولا يصحّ سدّ هٰذه الثغرة باللجوء إلى التخييل.

ومن هنا علينا أن نحذر من أن نمارس أحكامًا وهميّةً على نحوٍ معاكسٍ؛ وذٰلك أنه عندما يصل المرء منّا بعد نفي التغاير الموضعيّ والاستقلال الذاتي بين شيئين إلى عجزه عن الفصل والمباينة بينهما، فإنّ ذٰلك قد يحدو به نحو نفي المغايرة من أساسها والقول بالوحدة، ويجد في قابلية الخطإ والتوهّم مادّةً مغريةً لنسبة كلّ إدراكٍ للتغاير إليها، والحال أنّ هٰذه الممارسة تعتمد مرّةً أخرى على أحوال الخيال، ولٰكن في طول معارف أخرى تقضي بنفي الجسميّة والانفصال الموضعيّ بين ما يوجد بذاته وما يوجد لا بذاته؛ وذٰلك أنّه على الرغم من نفي المرء للجسميّة والتموضع عن الموجود بذاته، فإنّه لا يزال في الوقت عينه لا ينظر إلى التغاير إلّا من زاوية قدرته على الفصل الموضعيّ والملاحظة المستقلّة، وبما أنه ينفي الجسميّة والتموضع عن الموجود بذاته، لم يكن منه إلّا أن يذهب إلى أنّه ما من موجودٍ إلّا الموجود بذاته، وأنّ تعدّد الموجودات وكثرتها مجرّد أوهامٍ، غافلًا عن أنّ الأوهام نفسها موجوداتٌ ذهنيّةٌ حالها حال المعارف الحقيقيّة، وأنّ المتوهّم غير العارف، وبالتالي إذا كان ما يوجد هو الموجود بذاته وحسب، فما هي هٰذه الأوهام، ومن هو المتوهّم؟!

وبالجملة، لا يحقّ لنا في مسار بناء المعرفة الّتي نريد لها أن تكون

مضمونة الصواب في السؤال والجواب أن ننطلق من إملاءات أحوال الخيال، فنفرض على تصوّرنا أفكارًا نستمدّها منه؛ ولأجل ذٰلك نحن نحتاج إلى قطع دابر تأثير الخيال وأحواله في التعامل مع المعرفة بالموجودات، إلّا حيث تكون الموجودات نفسها بخصائصها مطابقةً لأحوال الخيال، كما هو الحال في التعامل مع الأشكال الهندسيّة؛ أمّا التعدّي عن ذٰلك، فإنّه يخرجنا عن مسار المعرفة إلى مسار السفسطة، أو الشكّ والحيرة الّتي لا مبرّر لها، ويضعنا أمام أسئلةٍ وشكوكٍ صوريّةٍ لا معنى لها أزيد من معاني ألفاظها المفردة، وسيأتي قريبًا ما يبيّن السبيل إلى التخلّص من تأثيرها علينا، ووقاية أنفسنا من الوقوع ضحيّةً لها.

ك ـ يمكن للنظام أن يحدث نتيجة تغيرات عشوائية

من الضروريّ بدايةً أن نتذكّر عدم ارتباط كيفيّة حصول التغيّر بمعرفتنا بأنّ ما يوجد بذاته أوّلًا ثمّ ما ليس بذاته، وبالتالي، سواءٌ كان التغيّر حاصلًا بشكلٍ عشوائيٍّ أو بنحوٍ غير عشوائيٍّ (وسنأتي على تمحيص معنى العشوائيّ بعد قليلٍ)، فهاهنا موجودٌ بذاته أساسٌ لكلّ ما لا يوجد بذاته، واحدًا كان أو كثيرًا. فكلّ كلامٍ عمّا يوجد ينطلق ممّا يوجد بذاته، ولا يمكن الكلام عن تغيّرٍ وتكوّنٍ واستكمالٍ، وبالجملة عمّا يوجد لا بذاته، إلّا في طول موجودٍ بذاته هو مبدأٌ وأساسٌ أوّلٌ لتغيّر ما يتغيّر تكوّنًا وفسادًا واستكمالًا وتسافلًا. ومن

هنا، وبما أنّ التغيّر الحاصل ضمن أجزاء الكون يحدث بحدودٍ ونسبٍ ومقادير محدّدةٍ خادمةٍ في تكون الأكمل واستكمال الكون ككلٍّ، فذٰلك يعني أنّ ذٰلك الموجود بذاته مبدأً بذاته لحصول كلّ ذٰلك، بالنحو الّذي يحصل عليه، وأنّه واجدٌ بذاته لما يجعله مبدأً على هٰذا النحو، بغضّ النظر عن تفاصيل المسار الّذي اتّخذته عمليّة التكوّن والتغيّر حتّى وصلت إلى هٰذا الحال.

ومع ذٰلك فقد يسلّم المرء بأنّ ما يوجد بذاته أوّلًا، ثمّ ما ليس بذاته، ولا يجد محيصًا عن ذٰلك، ويتنازل عن قدرته الخياليّة على فرض الأشياء خارج ذهنه دون أن يحتاج إلى فرض موجودٍ بذاته يشكّل أساسًا لها، إلّا أنّه يبقى يجد نفسه قادرًا على فرض الكون متشكّلًا عن أحداثٍ وتغيّراتٍ عشوائيّةٍ اتّفق لها أن أدّت إلى أن يوجد كوننا بالنحو الّذي هو عليه. وهو إنّما يجد سبيلًا لطرح هٰذا الفرض والحكم بإمكانه؛ لأنّه يقوم بتناول لفظ العشوائيّة تناولًا مجملًا يسمح له بالفكّ واللصق بلا أيّ مانعٍ؛ ولأجل ذٰلك لا بدّ لنا من النظر إلى ما تعنيه هٰذه الكلمة بالتفصيل حتّى يتبيّن لنا حال هٰذا الحكم. وفيما يلي بيان ذٰلك:

إذا رجعنا إلى استعمالنا لكلمة "عشوائيٍّ"، نجد أنّنا نستعملها في موارد عديدةٍ. ومن هٰذه الموارد عندما نكون في مقام القيام بفعلٍ ما دون أن يكون لدينا علمٌ مسبقٌ بوجود نسبةٍ ذاتيّةٍ بين فعلنا والنتيجة

المترتّبة عليه؛ وذٰلك كما في دولاب اليانصيب، حيث أقوم بتحريك الدولاب فيدور بإدارتي له حتّى يقف على رقمٍ بعينه من بين الأرقام العشرة، فيخرج الرقم سبعةٌ مثلًا؛ فإذا قيل لي: هل تعمّدت خروج الرقم سبعة؟ قلت: لا، بل أدرت الدولاب عشوائيًّا، أي دون علمٍ بالنتيجة الّتي ستخرج، ولٰكن اتّفق أن خرج الرقم سبعةٌ. وإذا قيل لي: هل كنت تعلم بأنّ الزخم الّذي أدرت به الدولاب سوف يؤدّي إلى وقوفه عند الرقم سبعةٍ، فأقول: لا، وإنّما أدرته بشكلٍ عشوائيٍّ، أي دون العلم بطبيعة الزخم الّذي أحدثه على الدولاب، أو بطبيعة أثره عليه. فالعشوائيّة هنا تعني عدم العلم المستتبع لعدم قصد النتيجة المترتّبة على فعلنا، وعشوائيّة فعلنا تعني القيام به دون العلم باشتماله على ما يوجب تعيّن تلك النتيجة. أمّا لو وضعنا جهازًا يفحص درجة الزخم الّذي أحدثه على الدولاب، مع المعرفة بدرجة انسياب حركة الدولاب تبعًا لدرجة الزخم، مضافًا إلى المعرفة بعددٍ مرّات الدورات الّتي تحدثها درجة الانسياب، مع تحديد موقع كلّ رقمٍ من الأرقام على الدولاب، فإنّنا سنستطيع حينها أن نعرف بالتحديد الرقم الّذي سيظهر عند موضع المؤشّر على طرف الدولاب. فإذا ما قمت بالتدرّب على كيفيّة إحداث كلّ درجةٍ من درجات الزخم الموجبة لدرجةٍ من درجات الانسياب والسرعة في حركة الدولاب، بحيث توجب وقوفه عند رقمٍ محدّدٍ بعينه، فحينئذٍ، لن أستطيع القول إنّ انتخابي للرقم سبعةٍ كان نتيجة انتخابٍ عشوائيٍّ، بل

نتيجة معرفةٍ بما هو مبدأٌ بالذات لتعيّن الرقم سبعةٍ وقيامي بإيجاد ذٰلك المبدإ. وبالجملة ليست العشوائيّة هنا إلّا تعبيرًا عن الجهل الموجب لانتفاء القصد. ومع ذٰلك فإنّ انتفاء القصد ليس ضروريًّا لصدق العشوائيّة بهٰذا المعنى، فحتّى لو كنت أريد أن يخرج الرقم سبعةٌ، وخرج دون معرفتي بكيفيّة الوصول إلى تعيينه، فإنّ ذٰلك لا يسلب عن انتخابي صفة العشوائيّة، بل ما دمتُ لا أعلم بأنّ الفعل الّذي أقوم به مبدأٌ بذاته لتعيّن ما أريده، فسيكون فعلي عشوائيًّا.

والآن، من البيّن أنّ الفعل والتغيّر العشوائيّ بهٰذا المعنى إنّما يكون في الأمور والموضوعات الّتي تكون فاقدةً في ذاتها وطبيعتها لما يجعلها متغيّرةً ذٰلك التغيّر بعينه، ومنتجةً لتلك النتيجة بعينها، أي في الموضوعات الّتي تقبل أن تتعرّض على حدٍّ سواءٍ لأمورٍ متقابلةٍ، وتتغيّر في كلّ مرّةٍ إلى نتيجةٍ مقابلةٍ تبعًا لما تعرّضت له؛ ولأجل ذٰلك لا معنى لتعلّق اختيارنا بأنّ نشيخ بمرور الزمن، ولا بأن تتحرّك قطرة الزيت إلى سطح الماء وتستقرّ هناك، ولا بأن تثمر شجرة التفّاح تفّاحًا؛ فسواءٌ أحببنا ما يحصل أو لم نحبه، ورغبنا بحصوله أو لم نرغب، فإنّه ليس من الأمور الّتي تقبلها تلك الموضوعات مع مقابلاتها على حدٍّ سواءٍ، فالبدن لا يقبل الشيخوخة وعدم الشيخوخة على حدٍّ سواء، بل هو واجدٌ في ذاته لما يجعله يشيخ بمرور الزمن بعد اكتمال النموّ، والزيت والماء واجدان في ذاتهما للخصوصيّات الّتي تجعل الزيت يتحرّك إلى سطح الماء، والماء

يتحرّك إلى أسفل الزيت؛ كما أنّ شجرة التفّاح واجدةٌ في ذاتها لما يجعلها تثمر تفّاحًا لا عنبًا. ومن هنا، لم نكن لنريد ونختار إلّا في الموضوعات الّتي تقبل أحوالًا ونتائج متقابلةً، وبالتالي لا تملك في ذاتها تعيّن أيّ واحدٍ منها، وإنّما ينضمّ إليها في كلّ مرّةٍ ما يعيّن واحدًا من تلك النتائج المتقابلة الّتي تتغيّر عليها تلك الأمور، فينتج فيها في كلّ مرّةٍ على التوالي واحدةٌ من النتائج المتقابلة؛ إذ في هٰذه الحال فقط نستطيع أن نقوم باختيار مبدإ النتيجة الّتي نريدها، ونستبعد المبادئ الأخرى المقابلة. فدولاب اليانصيب قابلٌ للتحرّك بسرعاتٍ متقابلةٍ، ويمكن لأيّ موضعٍ منه أن يسكن عند المؤشّر، وبالتالي يمكن أن يسكن عند أيّ رقمٍ من الأرقام. كما أنّني قادرٌ على تحريكه بدرجاتٍ متعدّدةٍ ومتقابلةٍ من الزخم، مضافًا إلى أنّي أقوم خلال النهار بتحريك يدي بسرعاتٍ وأنحاءٍ مختلفةٍ ومتقابلةٍ، وأقوم باختيار تحريكها بأيّ حركةٍ من الحركات وبأيّ سرعةٍ من السرعات، أو بتسكينها، على حسب ما يعرض لي على التوالي من حاجاتٍ، أو عوامل مؤثّرةٍ على حركتي. ومن هنا، في كلّ مرّةٍ أقوم فيها بتحريك الدولاب فإنّي أعمل زخمًا معيّنًا يتأثّر بعوامل عديدةٍ متغيّرةٍ، وتتغيّر درجة الزخم باختلاف وتغيّر تلك العوامل المتقابلة على التوالي. وما لم أقم بتعمّد توفير العامل المؤدّي إلى خروج الرقم سبعةٍ في كلّ مرّةٍ، فسيخرج في كلّ مرّةٍ واحدٌ من الأرقام، ولا يمكن أن يخرج لي في كلّ مرّةٍ الرقم سبعةٌ؛ لأنّ ذٰلك

يعني أنّ الرقم سبعةً سيخرج على الدوام رغم أنّ العوامل متغيّرةٌ. كما لا يمكن أن يكون عدد المرّات الّتي يخرج فيها الرقم سبعةٌ هو الغالب؛ لأنّ ذٰلك يعني أنّ العوامِل المختلفة تتغيّر على التوالي، ولا يغلب حصول العامل المؤدّي إلى خروج الرقم سبعةٍ، ومع ذٰلك يغلب خروجه؛ فكلا الفرضين متناقضان. ورغم أنّني أستطيع تخيّل خروج الرقم سبعةٍ في كلّ مرّةٍ مع إغفال ملاحظة العوامل، إلّا أنّ ذٰلك مجرّد ملاحظةٍ لما هو ممكنٌ في نفسه عن عاملٍ مخصوصٍ، لا لما يوجد في نفسه بمعزلٍ عن أيّ عاملٍ. وبالتالي رغم قدرتي على تخيّل غلبة خروج الرقم سبعةٍ، مع عدم تعمّدي لذٰلك، وعدم حرصي على توفّر العامل المؤدّي إلى ذٰلك، إلّا أنّه تخيّلٌ متناقضٌ، والقول به يساوي القول بأنّ الشيء يوجد دون أن توجد العوامل الدخيلة في وجوده وتشكّله، أي أنّه يوجد بلا علّةٍ وبلا مبدإٍ، مع أنّه ممّا يوجد لا بذاته. ورغم أنّني قادرٌ على تخيّل حصول العامل نفسه في كلّ مرّةٍ، إلّا أنّ العامل الّذي أتكلّم عنه عبارةٌ عن واحدٍ من عوامل متقابلةٍ ومتغيّرةٍ على التوالي، فلا أنا أملك في ذاتي وطبيعتي ما يجعل ذٰلك العامل بعينه يحصل بلا قصدٍ، كما في حصول الشيخوخة بمرور الزمن، ولا الدولاب نفسه يملك في ذاته وطبيعته ما يجعله يسكن عند الرقم سبعةٍ، كما يسكن الزيت عند سطح الماء؛ بل كلٌّ منّا، أنا والدولاب، قابلان على السواء لأمورٍ متقابلةٍ، ونتغيّر بينها على حسب عروض أمورٍ متقابلةٍ؛ وبالتالي لا يمكن

الجمع بين تكرّر العامل المؤدّي إلى خروج الرقم سبعةٍ وبين كونه واحدًا من أمورٍ متقابلةٍ تتغيّر على التوالي، إلّا أن يتمّ تعمّد حصوله بعينه كذٰلك بتوفير العامل المؤدّي إليه بشكلٍ متكرّرٍ؛ لأنّ التعمّد نفسه واحدٌ من العوامل الّتي أستطيع تكرارها؛ ولأجل ذٰلك أمكن من خلال التعمّد والقصد أن أقوم بتوفير العامل المؤدّي إلى خروج الرقم سبعةٍ، فأجعله يخرج في كلّ مرّةٍ أو في أغلب المرّات على حسب قدرتي على التحكم بما يجري. ولٰكن في هٰذه الحال لا يعود خروج الرقم سبعةٍ خروجًا عشوائيًّا وبالاتّفاق وصدفةً، بل بالاختيار وعن علمٍ وقصدٍ. أمّا لو خُلّينا نحن ومجرى الأمور المتغيّرة وفقًا لتوفّر العوامل المتقابلة، فلا يمكن ـ والحال كذٰلك ـ أن يخرج الرقم سبعةٌ في كلّ مرّةٍ ولا في أغلب المرّات، حاله في ذٰلك حال باقي الأرقام.

وبما تقدّم يتبيّن أنّنا نقول عن حدثٍ ما إنّه حدث بشكلٍ عشوائيٍّ وصدفةً، ليس فحسب عندما لا يكون لدينا اختيارٌ وتعمّدٌ لحصوله، بل أيضًا عندما لا يكون من الأمور الحاصلة بالذات في الموضوعات والأشياء أو عنها، أي عندما لا تكون الموضوعات والأشياء مالكةً في نفسها وطبيعتها لما يجعلها واجدةً لنتيجة ذٰلك الحدث بعينه؛ ولأجل ذٰلك لا نقول عن شجرة التفّاح إنّها أثمرت تفّاحًا بشكلٍ عشوائيٍّ وصدفةً واتّفاقًا، ولا عن شيخوختنا أنّها تصيبنا نتيجة أحداثٍ عشوائيّةٍ واتّفاقيّةٍ، فالشجرة ليس من الموضوعات القابلة لعوامل

متقابلةٍ تتغيّر بينها فتثمر عند توفّر أحد العوامل المتقابلة ثمرةً من نوعٍ خاصٍّ، وعند توفّر آخر ثمرةٍ أخرى، وأبداننا ليست قابلةً على حدٍّ سواءٍ لعوامل متقابلةٍ ونتائج متقابلةٍ، بحيث نشيخ تارةً ونعود أطفالًا أخرى، ونبقى شبّانًا ثالثةً، بل لا تكون الشجرة شجرةً إلّا وهي واجدةٌ لواحدٍ من عوامل الإثمار المتقابلة، وبالتالي لا تكون الشجرة شجرة تفّاحٍ إلّا وهي واجدةٌ في ذاتها لما يجعلها مثمرةً للتفاح، وأجسامنا لا تكون أجسامًا حيّةً إلّا وهي واجدةٌ في ذاتها لما يجعلها تشيخ في مرحلةٍ ما من العمر. أمّا لو كانت مجرّد موجوداتٍ قابلةٍ لتغيّراتٍ متقابلةٍ، ولحدوث عوامل متقابلةٍ، كلّ واحدٍ منها مبدأٌ لواحدٍ من النتائج المتقابلة، فهٰذا يعني أنّها معرّضةٌ على التوالي لعروض تلك العوامل والتغيّر بينها، فلا تكون صائرةً إلى تلك النتيجة على الدوام أو على الأغلب، بل تكون متغيّرةً بين المتقابلات دون غلبة واحدٍ منها بعينه، حالها حال دولاب اليانصيب، أو حركاتنا خلال الليل والنهار.

ومع ذٰلك، قد نجد أنفسنا قادرين على تخيّل أنّها ليست كذٰلك، أي أنّ شجرة التفّاح لا تثمر تفّاحًا بذاتها، وأبداننا لا تشيخ بذاتها، بل قابلةٌ على حدٍّ سواءٍ للنتائج المتقابلة، ولٰكن اتّفق أن كان العامل المؤدّي إلى تلك النتيجة بعينها هو الّذي يستمرّ بالحصول ويؤدّي إلى إثمار التفّاح تفّاحًا، وإلى شيخوخة أبداننا. ولٰكن، وكما ترى، فنحن لا نقوم في هٰذا الفرض إلّا بنقل الكلام من شجرة التفّاح نفسها،

ومن أبداننا نفسها إلى العامل الّذي يؤدّي إلى تلك النتيجة، وبالتالي يعود الكلام عينه، فنبحث عمّا يجعل ذٰلك العامل وحده يحدث مقارنًا على الدوام لشجرة التفّاح لا لغيرها، فلا يحدث أيّ عاملٍ آخر من العوامل المقابلة والمؤدّية إلى إثمار العنب أو اللوز وما شاكل، بل تبقى شجرة التفّاح تثمر تفّاحًا إلى أن تموت، ما دام ذٰلك العامل يبقى مقارنًا لها دون غيره من العوامل المقابلة، وهٰكذا الحال مع باقي الأشجار، فلا شجرة التفّاح تثمر إلّا تفّاحًا، ولا ينتج ذٰلك العامل تفّاحًا عندما لا تكون شجرة التفّاح؛ وبالتالي نعود لنبحث ونقول: إمّا يكون ذٰلك العامل قابلًا لمقارنة غير شجرة التفّاح، وبالتالي عدم مقارنته لها، وبالتالي قابلًا لأحوالٍ متقابلةٍ، أو لا يكون كذٰلك؛ فإن كان قابلًا، فهٰذا يعني أنّه هو نفسه قابلٌ للتغيّر بين أحوالٍ متقابلةٍ، وأحد هٰذه الأحوال المتقابلة هو مقارنته لشجرة التفّاح، وبالتالي إمّا أن يكون متغيّرًا فعلًا، فلا يعود مقارنًا لشجرة التفاح، ويحلّ محلّه واحدٌ من العوامل الأخرى فتثمر شجرة التفّاح عنبًا مثلًا، ويبقى هو نفسه ـ أي ذٰلك العامل ـ مثمرًا للتفّاح في غير شجرة التفّاح، مع أنّنا فرضنا الأمر بخلاف ذٰلك، وواقع الحال يخالفه أيضًا؛ وإذا كان كذٰلك، فهٰذا يعني أنّه لا يتغيّر من مقارنة شجرة التفّاح إلى الأحوال المقابلة، رغم أنّه قابلٌ لذٰلك، وبالتالي يرجع الكلام عينه مرّةً أخرى، ونبحث عمّا يجعله على الداوم بذٰلك الحال دون غيره، مع أنّه قابلٌ له ولمقابلاته على السواء، وبالتالي نبحث عن عاملٍ آخر ينضمّ إلى عامل

إثمار التفّاح على الداوم، ويجعله مقارنًا على الداوم لشجرة التفّاح، ويدور معها. وإذا كان كذلك، فهذا يعني أنّنا نقلنا الكلام مرّةً أخرى إلى العامل الثاني الموجب لجعل عامل الإثمار متعيّنًا بواحدٍ من الأحوال المتقابلة، أي مقارنًا لشجرة التفّاح ويدور مدارها؛ وبالتالي إمّا أن يكون هذا العامل نفسه قابلًا لأحوالٍ متقابلةٍ يتغيّر بينها أو لا، فإذا لم يكن كذلك، أي كان قابلًا هو الآخر لأحوالٍ متقابلةٍ، وبالتالي قابلًا للتغيّر بينها، ومع ذلك يكون له واحدٌ من تلك الأحوال المتقابلة، وهو أن يقارن العامل الموجب لمقارنة عامل الإثمار بحيث يجعله مقارنًا لشجرة التفّاح ويدور مدارها، فهذا يعني أنّنا ننقل الكلام عينه مرّةً أخرى إلى مرحلةٍ أعلى، وبالتالي نبحث عن ذلك العامل نفسه، لنرى كيف كان على الدوام بأحد الأحوال المتقابلة دون تغيّرٍ، أي بالحال الموجب لمقارنته للعامل الموجب لمقارنة عامل الإثمار وجعله مقارنًا لشجرة التفّاح، مع أنّه قابلٌ له ولمقابله؛ وبالتالي إمّا أن نستمرّ إلى ما لا نهاية، فلا يكون هناك موجبٌ لتعيّن أحد المتقابلات بعينه، رغم أنّها ليست بذاتها، فلا يكون هناك أثمارٌ أصلًا، إلّا إذا قلنا إنّ ما يوجد لا بذاته يوجد دون ما يوجد بذاته، الأمر الّذي عرفنا أنّه محالٌ؛ أو نصل إلى أنّ واحدًا بعينه من تلك الأحوال المتقابلة يكون بذاته مقارنًا، ولا يقبل أحوالًا متقابلةً، وبالتالي لا يكون هو بعينه إلّا بأن يكون مقارنًا للعامل المقارن لعامل الإثمار، بحيث يوجب تعيّن عامل الإثمار

بواحدٍ بعينه من الأحوال المتقابلة، وهو حال المقارنة لشجرة التفّاح، فيكون عامل الإثمار مرتبطًا بذاته بما يجعله متعيّنًا بواحدٍ من المتقابلات، وبالتالي مقارنًا لشجرة التفّاح ويدور مدارها، فتكون مقارنة ذٰلك العامل مقارنةً بالذات، وتكون شجرة التفّاح مقارنةً بذاتها لعامل الإثمار، فلا تكون هي بعينها إلّا وهي مقارنةٌ لعامل الإثمار، فتكون مثمرةً للتفّاح بذاتها، وليست قابلةً للمتقابلات. وبالتالي نرجع إلى عين ما حاولنا الفرار منه بفرض خلافه اعتمادًا على قدرتنا الخياليّة عندما اقتصرنا على الاستحضار المجمل لمعاني الألفاظ. وبما أنّ الفرض الأوّل ممتنعٌ فهٰذا يعني أنّ شجرة التفّاح تثمر بذاتها وطبيعتها تفّاحًا، وليست قابلةً على حدٍّ سواءٍ لجميع عوامل الإثمار المتقابلة، وبالتالي هي تثمر بطبيعتها لا اتّفاقًا وصدفةً وبشكلٍ عشوائيٍّ، ولا لأجل مقارنٍ اتّفاقيٍّ، ما دام فرض دوام الاتّفاقيّ فرضًا لدوام واحدٍ من المتقابلات الممكنة على السواء، والّتي توجد لا بذاتها فضلًا عن أن تدوم، وإلّا كان ذٰلك عين القول بأنّ ما يوجد لا بذاته يوجد بذاته، وبالتالي تكون ذاته نفسها بمعزلٍ عمّا عداها، رغم أنّها هي ذاتها ليست بمعزلٍ عمّا عداها؛ لأنّها واحدةٌ من متقابلاتٍ، يقبل ذٰلك العامل التغيّر بينها على التساوي، كما أنّ القول بتعيّن واحدٍ منها بلا معيّنٍ له بذاته قولٌ بأنّ الشيء ذاته وليس ذاته، وأنّه هو وليس هو؛ ممّا يعني أنّ ما وجدنا أنفسنا قادرين على فرضه ليس إلّا أمرًا متناقضًا بنحوٍ مباشرٍ،

فلا معنى له أزيد من المعاني المفردة لألفاظه.

ومع ذٰلك، وبعد أن يجد المرء نفسه ملزمًا بالكفّ عن الاعتماد على الأحوال الذهنيّة لمعقولاته وألفاظها، والتخلّي عن الجمع بين الدوام أو الغلبة لحدثٍ ما مع انتفاء كلٍّ من الارتباط الذاتيّ والاختيار المتعمّد، فإنّه يجد في نفسه مرّةً أخرى أنّه قادرٌ على فرض رجوع كلّ الأحداث إلى الاختيار المتعمد، فيستمرّ بنفي الارتباط الذاتيّ بين الأشياء ونتائجها، ويجعلها قابلةً جميعًا على حدٍّ سواءٍ لمختلف الأحوال المتقابلة، ويُرجع تعيّن أحدها إلى الاختيار المتعمّد لموجودٍ ما. إلّا أنّه إذ يفعل ذٰلك، فإنّه يغفل عن أنّ الأمر المختار هو نفسه واحدٌ من أمورٍ متقابلةٍ تقبل التغيّر على حدٍّ سواءٍ، ليس فحسب في الموضوعات الّتي يقع عليها الاختيار، بل في المختار نفسه، وإذا كان كذٰلك، فهٰذا يعني أنّنا ننقل الكلام إلى ذٰلك المختار نفسه؛ لنبحث عمّا جعله يختار هٰذا الاختيار بعينه دون غيره، رغم أنّه قابلٌ على السواء لاختيار غيره، وبالتالي ما الّذي أوجب تعيّن ذٰلك الاختيار دون غيره؟ ليس فحسب فيه، بل في الموضوعات أيضًا، أي ما الّذي جعله يختار أن يكون هٰذا الموضوع بهٰذا الحال دون غيره من الأحوال المتقابلة، وذاك الموضوع بذٰلك الحال الآخر من الأحوال المتقابلة دون غيره؟ وبالتالي إمّا أن ننتقل إلى عاملٍ آخر، أو نرجع ليس فحسب إلى أنّه يفعل بذاته هٰذا الفعل المعيّن لكلّ واحدٍ من المتقابلات بعينه، بل إلى أنّ كلّ واحدٍ من الموضوعات هو ذاته لا

يكون إلّا بما له واحدٌ بعينه من تلك المتقابلات، وليس قابلًا للتغيّر بينها على حدٍّ سواءٍ، وبالتالي لا تعود المسألة مسألة اختيارٍ بالمعنى الّذي نتكلّم عنه هنا، حيث يكون المختار نفسه من الموجودات المعرّضة لأحوالٍ متقابلةٍ تشكّل عوامل لاختلاف اختياره؛ بل هو اختيارٌ من نوعٍ آخر، إن أبقينا على استعمال هٰذا اللفظ، وتفصيل الكلام في محلٍّ آخر.

والآن، بما أنّ الأحداث الاتّفاقيّة هي الأحداث المتقابلة والممكنة على حدٍّ سواءٍ، بحيث يكون محدثها قابلًا لإحداث كلّ واحدٍ من المتقابلات متى ما انضمّ إليه العامل المعيّن، أو يكون المتغيّر والمتأثّر بها قابلًا لكلّ واحدٍ منها على حدٍّ سواءٍ، ويتغيّر بها متى ما وقع عليه الحدث عند توفّر العامل المؤدّي إليه، مثل المحرّك لدولاب اليانصيب والدولاب نفسه؛ فهٰذا يعني أنّ مسار علميّة التغير نفسَه، والترتيب الّذي يقع عليه ـ بحيث يتوفّر أحد العوامل المتقابلة أوّلًا ثمّ الثاني وهٰكذا على شكلٍ متسلسلٍ، أو بشكلٍ متداخل ـ هو أيضًا يحتاج إلى ما يعينه ويوجب ما يقابله، إذ كلّ واحدٍ من أنحاء الترتيب يقابل الآخر، وممكنٌ على التساوي، أي قابلٌ للحصول على حدٍّ سواءٍ، وبالتالي لا بدّ من معيّنٍ لأحد هٰذه الترتيبات. ولٰكنّ تعيّن أحد هٰذه الترتيبات بعينه على الدوام، يقابل تعيّنها بشكلٍ متبادلٍ ومتسلسلٍ، كما أنّ لتبادلها أيضًا أحوالٌ متقابلةٌ، وبالتالي رجعنا مرّةً أخرى إلى ضرورة ما يعيّن نحوًا من أنحاء التغيّر بين

الترتيبات، وبالتالي لا بدّ أن نصل إلى أنحاءٍ متقابلةٍ مترتّبةٍ بذاتها، أي تملك ما هو قَبْلٌ بذاته وما هو بَعْدٌ بذاته، ويكون في جوهر كلّ واحدٍ منها بعينه، أن يأتي بعد واحدٍ آخر بعينه، وقبل آخر بعينه، وذٰلك كما في الأنحاء المتقابلة للتموضع في المكان المتّصل، فالتموضع في كلّ قسمٍ من أقسامه، والانتقال منه إلى آخر، يحصل بنحوٍ مترتّبٍ بذاته؛ لأنّ المكان المتحرك فيه واجدٌ لأقسامٍ مترتّبةٍ بالقبل والبعد بذاتها. فالانتقال على الدائرة انتقالٌ من حالٍ مقابلٍ إلى آخر، ولٰكن بشكلٍ مترتّبٍ بذاته؛ لأنّ أجزاء الدائرة مترتّبةٌ بذاتها، أي السابق منها سابقٌ بذاته، واللاحق منها لاحقٌ بذاته. أمّا القول بحصول كلّ واحدٍ من الأنحاء المتقابلة دون ما يعينه بالذات، وهٰكذا وفقط، فهو عين القول بأنّ كلّ واحدٍ من الأنحاء المتقابلة يوجد بذاته وحسب، وبالتالي هو عين القول بأنّ ما يوجد لا بذاته يوجد بذاته، فيكون قولًا متناقضًا لا معنى له زائدًا على معاني الألفاظ المفردة.

وإذا كان كذٰلك، فهٰذا يعني أنّه على الرغم من أنّ كلّ واحدٍ من الأحداث المتقابلة يحدث اتّفاقًا بالنسبة إلى سائر الأحداث المقابلة له، إلّا أنّها في ترتيبها وتسلسلها، لا تحدث اتّفاقًا، بل لا بدّ من الرجوع إلى ما يوجب بذاته تعيّن ترتيبٍ بعينه. وإذا كان كذٰلك، فلا يكون حدوث الأحداث الاتّفاقيّة ككلٍّ حدوثًا اتّفاقيًّا، بل حدوثًا بالذات، واستنادًا إلى حدوث ما هو مترتّبٌ بذاته بنحوٍ معيّنٍ من الترتيبات. وإذا كان كذٰلك، فهٰذا يعني أنّه كما تناقض

القول بأنّ كلّ واحدٍ من الأحداث الاتّفاقيّة يحدث دائمًا أو غالبًا رغم أنّه اتّفاقيٌّ، أي بلا ارتباطٍ ذاتيٍّ وبلا تعمّد اختيارٍ، فكذٰلك الحال مع القول بأنّ الأحداث الاتّفاقيّة كلّها وعلى نحو المجموع تحدث اتّفاقًا؛ إذ لا اتّفاق إلّا بالنظر إلى كلّ واحدٍ من الأحداث بالنسبة إلى الآخر، أمّا بالنظر إليها كلّها، فهي مترتّبةٌ ذٰلك الترتيب بالذات لا محالة. وإذا كان كذٰلك فهٰذا يعني أنّ القول بعشوائيّة الأحداث واتّفاقيّتها ككلٍّ مجرّد قولٍ صوريٍّ لا معنى له أزيد من معاني ألفاظه المفردة، وبالتالي هو أمرٌ لا يكون أصلًا ونعلم أنّه لا يكون قبل أن نقوم بملاحظة حال الكون نفسه؛ تمامًا كما نعلم بأنّ المربّع الدائريّ لا يكون وليس من الكون أو ضمن الكون، قبل أن نبحث وننظر فيما يوجد ضمنه من دوائر ومربّعاتٍ. وكما لا يمكن لأيّ تجربةٍ أن تبيّن لنا أنّ مربّعًا ما هو دائرةٌ في عين كونه مربّعًا، فكذٰلك لا يمكن لأيّ تجربةٍ أن تبيّن لنا أنّ الأحداث كلّها وعلى نحو المجموع هي أحداثٌ اتّفاقيّةٌ وعشوائيّةٌ. وإذا كان كذٰلك، فلا يمكن لأيّ كلامٍ من هٰذا القبيل أن يكون كلامًا حقيقيًّا وذا معنًى فضلًا عن أن يكون كلامًا علميًّا أو نظريّةً علميّةً.

إلّا أن استخدامنا للفظ "العشوائيّة" غير محصورٍ بهٰذه الموارد، بل هناك موارد من نوعٍ آخر يكثّر فيها استعمال كلمة "عشوائيّ"، وهي الموارد الّتي تحدث فيها أحداثٌ وتغيّراتٌ متعدّدةٌ تفتقد إلى الترابط المتخادم فيما بينها، كما في عمليّات البناء الّتي تحدث في أحياء

المدن دون ترابطٍ متخادمٍ فيما بينها، بل يقوم كلّ واحدٍ من الناس ببناء بيته وفقًا لسببه الخاصّ وبالنحو الّذي يجده متاحًا وملائمًا له دون أن يلاحظ تأثيره على غيره؛ ولذٰلك كنّا نسمّي هٰذه المناطق والأحياء بالمناطق والأحياء العشوائيّة، ونصف عمليّات البناء بأنّها حصلت بنحوٍ عشوائيٍّ، أي دون ترابطٍ متخادمٍ بين كلٍّ منها، ولا بالنحو الخادم لتلبية سائر الحاجات الأخرى الّتي تحتاجها السكنى في تلك المناطق. فالعشوائيّ هنا يعني انعدام الترابط المتخادم، أي انعدام التحدّد والتقدّر في الأحداث والتغيّرات بالنحو المتلائم مع بعضها البعض، خدمةً لتحقيق ما هو أكمل وضمانًا لاستمراره. والسبب في انعدام الترابط المتخادم، هو أنّ سبب كلٍّ منها يفعل ما يفعله بشكلٍ منفصلٍ عن الآخر، وبحدٍّ ودرجةٍ لا ربط لها بما يفعله غيره، بل يأخذ كلٌّ منها مداه وحدّه الأقصى بغضّ النظر عن تأثير ذٰلك الحدّ على ما عداه وعلاقته بغيره؛ ممّا يعني أنّ الأحداث العشوائيّة ـ بهٰذا المعنى ـ تتضمّن انعدام التقدّر والتحدّد في أفعال أسبابها بالنحو الموجب لتخادمها، وبالتالي فقدان أسبابها نفسها لمبدإ التحدّد والتقدّر، واشتمالها بدلًا من ذٰلك على مقابله.

وإذا كان كذٰلك، فهٰذا يعني أنّ العشوائيّة مجرّد لفظٍ دالٍّ على تغيّراتٍ كثيرةٍ تفتقد في جريانها للتقدير والتحديد الموجب للتخادم؛ وهٰذا يعني أنّ لكلّ واحدٍ منها مبدأه الخاصّ الفاقد لموجب تخادمه مع غيره، تمامًا كما كان للتغيّرات المحدّدة والمتقدّرة بشكلٍ متخادمٍ

مبادئ خاصّةٌ مرتبطةٌ بما يوجب بذاته تقدّرها وتحدّدها كذٰلك على طول مسار عمليّة التغيّر. ورغم إمكان كلّ واحدٍ من أنحاء التغيّر المتخادمة والمتزاحمة في نفسه، إلّا أنّها متقابلةٌ، وبالتالي لا يكون أيٌّ منها إلّا في حضور مبدئه وغياب مبدإ مقابله، ولا يمكن لأيٍّ منها أن يكون حيث يكون مبدأ مقابله. وإذا كان كذٰلك، فهٰذا يعني أنّ حصول الترابط المتخادم ليس مجرّد حالةٍ يمكن أن تحدث من بين حالاتٍ أخرى في ظلّ التغيّر العشوائيّ، بل هي حالةٌ يمتنع حدوثها ويتناقض حدوثها مع فرض التغيّر العشوائيّ. أمّا تخيّل حدوثها فليس إلّا تخيّلًا لصرف إمكانها مع قطع النظر عن مبدئها الّذي هو مبدؤها الخاصّ، واكتفاءً في النظر إليها وإلى سائر الأنحاء على حدٍّ سواءٍ، كمجرّد أمورٍ يمكن لها أن تحدث؛ وبالتالي هو مجرّد انتقالٍ من ملاحظة صرف إمكان حدوثها في نفسها إلى ربط ذٰلك الإمكان بحدوثها جميعًا بشكلٍ عشوائيٍّ؛ مع أنّ إمكان حدوث كلّ واحدٍ منها في نفسه لا يعني إمكان حدوثه عن أيّ مبدإٍ وسببٍ، بل يتضمّن حدوثه عمّا هو مبدأٌ خاصٌّ له بعينه.

ومن هنا، فكما كان النجّار من حيث هو نجّارٌ مبدأً بذاته لتغيّراتٍ مخصوصةٍ محدّدةٍ ومقدّرةٍ ينتج عنها كرسيٌّ أو سريرٌ مثلًا، ولا دخل لإمكان أنحاءٍ لا حصر لها من التغيّر في كونه هو بعينه مبدأً لتكوّن الكرسيّ أو السرير، ولا يمكن له بما هو نجارٌ أن يكون مبدأً لتغيّراتٍ عشوائيّةٍ لا تخادم بينها، فكذٰلك الحال، لا يمكن للتغيّرات

العشوائيّة أن تنتج عن مبدإٍ أو مبادئ تقوم بالتغيير وفق حدودٍ ومقادير لبلوغ الأكمل، كما لا يمكن للتغيّرات المتخادمة أن تنتج عن مبدإٍ أو مبادئ تقوم بالتغيير بلا أيّ حدٍّ، وبنحوٍ موجبٍ للتزاحم وحصول الأنقص. أمّا قدرتنا على ملاحظة الشيء الممكن من خلال تصوّر لفظه مع إغفال تصوّر مبدئه الخاصّ، فلا تعني أنّه ممكنٌ في نفسه حتّى في ظلّ غيابه، بل تناقضه. فالخلط بين القدرة على الإغفال الذهنيّ لمبدئه الخاصّ، وبين أنّه يوجد دون مبدئه الخاصّ، هو الّذي يؤدّي إلى إدخال التغيّرات المحدودة والمتقدّرة في مصاف مطلق التغيّرات المتقابلة، والنظر إليها جميعًا على حدٍّ سواءٍ، ثمّ افتراض حصولها جميعًا بشكلٍ عشوائيٍّ؛ وبالتالي الجمع بين النقيضين في الكلام الواحد. فالتغيّرات المؤدّية إلى حصول ما نسمّيه كرسيًّا عبارةٌ عن تغيّراتٍ وفق حدودٍ ومقادير معيّنةٍ تكون نتيجتها ذٰلك الترتيب الأكمل الّذي نسمّيه كرسيًّا، ممّا يعني أنّ مبادئ تلك التغيّرات تتضمّن ما يوجب تحدّدها وتقدّرها من أوّل الأمر بالنحو المؤدّي إلى حصول الأكمل، وهو الأمر الّذي يملكه النجّار.

وإذا كان كذٰلك، فليس تشكّل الأكمل عن أحداثٍ وتغيّراتٍ عشوائيّةٍ مجرّد فرضٍ محتملٍ بنحوٍ ضئيلٍ جدًّا جدًّا، بل هو فرضٌ ممتنعٌ لا يكون، وليس بشيءٍ أصلًا إلّا بالتركيب اللفظيّ؛ إذ لا مبدأ لشيءٍ على الحقيقة إلّا وهو مبدأٌ بذاته له، ولا مبدأ لشيءٍ على الحقيقة إلّا وذٰلك الشيء هو ضروري الترتّب بترتبه وممتنع الترتّب

عند انتفائه. وبهٰذا تعلم أنّ ما يسمّى بحساب الاحتمالات ليس إلّا حسابًا عدديًّا بالقياس إلى عدد الحالات الممكنة في نفسها، ولا دخل له في بيان مبدإ كلّ حالةٍ. ومهما زادت أو نقصت النسبة العدديّة لحدوث أيّ حدثٍ، فإنّه لا يكون إلّا عن مبدئه الخاصّ، ولا علاقة لزيادة النسبة الرياضيّة المسمّاة نسبةً احتماليّةً أو نقصانها، بتحديد خصوصيّة مبدإ كلّ حالةٍ بذاتها، بل لكلّ حالةٍ مبدأٌ موجبٌ بذاته لتعيّنها، سواءٌ كانت حالةً من بين بلايين الحالات أو حالةً واحدةً. وكلّ واحدةٍ من الحالات المتقابلة متساوية النسبة في نفسها إلى الحدوث وعدم الحدوث، ولا دخل لكثرة الحالات الّتي في عرضها في زيادة تلك النسبة أو نقصانها، وإنّما ينتج تكميمٌ وتقديرٌ لمجموعها بسبب ملاحظة عدد الحالات الممكنة في عرضها، دون أن يكون لذٰلك أيّ علاقةٍ: لا في تساوي نسبة كلّ واحدٍ منها إلى الحدوث وعدم الحدوث، ولا في تحديد صفة مبدإ حصوله.

والآن، من الواضح أنّ قولنا: "عشوائيٌّ" بهٰذا المعنى، يقف على الطرف الأقصى المقابل لما عليه الكون المشتمل على ترابطٍ متخادمٍ بين أجزائه؛ ممّا يعني أنّ القول بأنّ الكون صار على ما هو عليه نتيجة أحداثٍ عشوائيّةٍ، أي فاقدةٍ لأيّ تحدّدٍ وتقدّرٍ موجبٍ لتخادمها في تكوّن الأكمل واستكمال ما يستكمل، هو عين القول بأنّ الشيء نفسه مبدأٌ للمتقابلين، وبالتالي هو عين القول بإمكان أن يحدث أيّ شيءٍ عن أيّ شيءٍ، وإمكان أن يفعل أيُّ شيءٍ أيَّ شيءٍ، وبالتالي هو عين القول بأنّه يمكن لما لا يوجد بذاته أن يوجد بذاته،

أي جمعٌ بين النقيضين كما عرفت مفصّلًا؛ إذ إنّ كلّ موجودٍ عبارةٌ عن موجودٍ محدّدٍ، وذاتٌ ما معيّنةٌ، وما يوجد بذاته بنحوٍ مطلقٍ ثمّ ما يوجد لا بذاته، أي بما هو مرتبطٌ بذاتٍ أخرى محدّدةٍ، كما أنّ ما ليس بذاته لا يكون ذاته ولا يغاير ما عداه إلّا بما هو مرتبطٌ بتلك الذات المحدّدة، أي بمبدإٍ مخصوصٍ، ولا يكون مقابله موجودًا وذاتًا ما إلّا بما هو مرتبطٌ بذاتٍ أخرى بخصوصيّةٍ مقابلةٍ؛ وإلّا كان الشيء ومقابله موجودًا واحدًا، وذاتًا واحدةً بعينها، وبالتالي لا تعدّد ولا كثرة ولا شيء على الإطلاق. هٰذا، وقد عرفت أنّ معرفتنا بهٰذه الأمور تشكّل أساسًا لأصل ممارسة المعرفة شكًّا وسؤالًا وجوابًا، فلا يمكن للسؤال أن يتكوّن أصلًا إلّا انطلاقًا منها، ولا يمكن للحسّ ولا للتجربة أن تكون إلّا وفقًا لها، ممّا يعني أنّ الكلام عن تكوّن الكون نتيجةً لأحداثٍ عشوائيّةٍ مجرّد تركيبٍ صوريٍّ لا معنى له أزيد من المعاني المفردة لألفاظه، فلا دلالة لها بما هي مركّبةٌ إلّا بقصر التعامل معها كألفاظٍ بغضّ النظر عن معانيها.

2- تعقيب على تفنيد الأحكام المضادة

أ - في أن مشكلتنا مع الأحكام المضادة ليست في حدوثها، بل في استحواذها.

لقد أصبح واضحًا ممّا تقدّم أنّنا كثيرًا ما نكون عرضةً لأحكامٍ صوريّةٍ لا معنى لها وراء المعاني المفردة لألفاظها. وقد بان خلال ذٰلك

كيف أنّنا لا نحتاج في معرفتنا بصوريّتها وتناقضها المباشر إلّا إلى ممارسة الاستحضار التفصيليّ لمعاني ألفاظها. وبان أيضًا كيف أنّ نشوء الشكّ بالمبادئ المتقدّمة لا يرجع إلى الحاجة إلى الدليل، بل إلى عدم التصوّر التفصيليّ لمعاني الألفاظ الّتي يعبّر بها عنها؛ أمّا ما يتعلّق باحتياج المعرفة الكلّيّة بالأوّليّات إلى القدرة على الملاحظة التجريديّة، وبعيدًا عن الأمثلة الجزئيّة، فهٰذا لا يخرجها عن الأوّليّة ليدخلها في خانة المحتاج إلى دليلٍ، بل يدلّ على حاجة المرء إلى التدريب على التصوّر المجرّد لا إلى البحث عن دليلٍ، تمامًا كما كان العجز عن حمل الأثقال لا يعني دائمًا الحاجة إلى الاستعانة بالرافعة، بل قد يعني حاجة العاجز إلى التدريب وتقوية عضلاته، وأيضًا كما كان وقوع طالب الطبّ في الخطإ حين ممارسته لما تعلمه لا يعني دائمًا حاجته إلى تعلّم شيءٍ جديدٍ لم يكن يعلمه، بل قد يعني حاجته إلى التيقّظ والانتباه واستذكار ما يعلمه حين العمل.

ومن هنا، ولأجل احتياج التصديق الكلّيّ والشامل بالأوّليّات العقليّة وامتناع خلافها مطلقًا إلى التصوّر المجرّد في طول الاستحضار التفصيليّ لمعاني اللألفاظ، كنّا، كلّما غابت عنّا المعاني، وأعرضنا عن التصوّر التفصيليّ المجرّد، عاد الشكّ ليتطرّق إلى نفوسنا، فنحكم بإمكان الممتنع مع أنّنا لا نجد له مصداقًا في الحسّ والتجربة. ومع ذٰلك، فإنّ حدوث هٰذا الأمر طبيعيٌّ جدًّا، بل لا محيص عنه في مستهلّ عمليّة التعقّل؛ وذٰلك لاحتياج الاستحضار

التفصيليّ إلى تعمّدٍ وجهدٍ، إلّا إذا صار ملكةً. وهو لا يصير ملكةً إلّا بالتكرار، والتكرار يتضمّن تدريجًا، ولا يكون إلّا بجهدٍ، والتدريج يتضمّن مرور زمانٍ، والجهد لا يخلو من ألمٍ؛ ولأجل ذٰلك، فلا يطلبنّ أحدٌ من نفسه أن تكون متخلّصةً من تأثير الأحكام الوهميّة دفعةً واحدةً بمجرّد أنّه اكتشف خطأها مرّةً واحدةً، بل يحتاج الأمر إلى تدريبٍ، وهو يحصل تدريجيًّا بمرور الوقت، حاله في ذٰلك حال أيّ ملكةٍ أو مهارةٍ.

وإذا كان كذٰلك، فعلى المرء ألّا ينخدع بعود الشكّ إلى نفسه، فيبدو له أنّه لم يكتشف خطأ شكوكه وخواءها أصلًا، وينظر إلى انتفائها السابق على أنّه تأثرٌ نفسانيٌّ بما قرأ، فيتّخذ من حالته الشعوريّة معيارًا. وكذا الحال فيما إذا وجد في نفسه العجز في البداية عن مجاراة التصوّر المجرّد للأفكار، فيجد نفسه محكومةً بأحكامها الوهميّة وبمشاعر التردّد والحيرة، فيجعل استحكامها لديه دليلًا على نشوئها عن الانتفاء الحقيقيّ للمعرفة الصحيحة، فيجعل المشكلة في غيره لا في نفسه، وينسب العجز إلى غيره لا إلى نفسه؛ إذ كما أنّ الاعتماد على استحكام حالة الجزم والقطع لا تصحّح الحكم بنشوء الجزم والقطع عن المعرفة الصحيحة اليقينيّة، فكذٰلك الاعتماد على استحكام حالة التردّد والشكّ لا يصحّح الحكم بنشوء الشكّ عن الانتفاء الحقيقيّ للمعرفة الصحيحة اليقينيّة، فضلًا عن الحكم بعجز العقل البشريّ كلّه عن الوصول إلى المعرفة اليقينيّة، وهو ما

يحصل عندما يتّخذ المرء من حالته الشعوريّة والشخصيّة معيارًا في الحكم على كلّ البشريّة وعلى جميع الأشياء.

والأمر عينه يقال بالنسبة إلى الخلاف والجدال الواقع بين المتحدّثين حول هٰذه الأمور؛ إذ لا ينبغي اعتباره دليلًا على فقدان المسألة المتجادل عليها نفسها لموجب المعرفة الصحيحة، ولا حتّى دليلًا على غموضها؛ وذٰلك لأنّ الخلاف والجدال ينشأ من أسبابٍ عديدةٍ أخرى، مثل استحكام الأحكام الوهميّة عند أحد الأطراف المتجادلة أو استحكام الأحكام الانفعاليّة أو المشهورة أو المقبولة بالتلقين أو جميعها معًا. وقد ينشأ الجدل من أحد الأطراف نتيجةً لنقص الاطّلاع أو التسرّع أو الخوف من الظهور بمظهر المخطئ؛ ممّا يعني أنّ وقوع الاختلاف والجدال لا يعني أنّ المسألة المختلف والمتجادل عليها هي من المسائل النظريّة غير الأوّليّة الّتي تحتاج معرفتها إلى استدلالٍ متسلسلٍ أو معقّدٍ، بل قد عرفت أنّ أوّليّات العقل تكون موضوعًا للجدال والنزاع، لا لأنّها تحتاج إلى دليلٍ، بل لأنّ من المجادلين والمنازعين من لا يميّز بين أحوال الأشياء في خياله وأحوالها في نفسها، ومنهم من يكون محكومًا بمشاعر وانفعالاتٍ تقوده إلى فرض فروضٍ ما كان ليتوجّه إليها ويقوم بفرضها لولا الإلحاح الشديد الّذي يجده في نفسه للانتصار في الجدال والنزاع، أو عدم التسليم لدعوى خصمه. على أنّه ممّا يزيد الأمر صعوبةً أنّ المرء قد يكون خارجًا دائرة التخصّص أو المعرفة بتفاصيل المسألة الّتي

يقع فيها الجدال، فيبدو له وكأنّ جميع المتجادلين في تلك المسألة على درجةٍ واحدةٍ من التخصّص والدراية، ولا يستطيع تمييز أهل المعرفة والتخصّص عمّن هم معتدون على التخصّص وزائفون في دعواهم أو محكومون بعوامل أخرى غير معايير المعرفة الصحيحة؛ ولأجل ذلك كان حريًّا بالمرء أن يتوقّف عن الحكم سلبًا أو إيجابًا حينما تغمّ عليه الطرق، ويبقي في باله دومًا إمكان كون المشكلة راجعةً إلى احتياجه نفسِه إلى التدريب وبذل الجهد في التفهّم والتمييز، ولا يسارعنّ إلى الاعتداد بنفسه والأنفة عن وصف نفسه بالعجز والحاجة إلى مزيدٍ من المعرفة والتدريب.

هذا، مع أنّ المشكلة لا تقتصر على حاجتنا إلى الاستحضار التفصيليّ لمعاني الألفاظ حتّى ندرك كذب وتناقض الأحكام المضادّة للمبادئ المتقدّمة، أو أيّ حكمٍ مضادٍّ للأحكام الأوّليّة؛ بل تكمن المشكلة الأكبر في أنّها ـ أعني الأحكام المضادّة ـ قد تكون من الأحكام المستحوذة والمأنوسة، وبالتالي الأسرع حضورًا إلى أذهاننا، فلا نكاد نصدّق بالأوّليّات وبضرورة صدقها المطلق، ونتنبّه إلى كذب مضادّاتها، إلّا وتعود تلك المضادّات للحضور مرّةً أخرى، وتمنع من ثبات معرفتنا بالأوّليّات، حتّى بعد الالتفات إليها، فتعود لتغيب عن أذهاننا، وتحلّ محلّها الأحكام المضادّة لها، لا لشيءٍ إلّا لأنّها مأنوسةٌ لدينا أكثر منها. ومرجع ذلك أنّ علاقتنا بما نعرفه ليس واحدةً، بل لها مراتب متعدّدةٌ تبدأ من صرف الالتفات والحصول

مرّةً، ثمّ الغفلة عنه مطلقًا، وتنتهي بالالتفات الفعليّ الدائم والمستقرّ إليها في خلفيّة كلّ الأفكار الأخرى الملائمة والمناسبة، والموجب لبروزها إلى الواجهة عند حدوث أيّ حدثٍ يستدعي أفكارًا مضادّةً ومزاحمةً؛ فتعيق استقرارها وتمنع من دوام الالتفات إليها. وبين هٰذا وذاك تبقى عمليّة الالتفات عندنا تدريجيّة الحصول تجاه الأشياء وعلى التبادل.

وإذا كان كذٰلك، فعلينا أن نلتفت، كما سبقت الإشارة، إلى أنّ معرفتنا بالشيء لا تعني التفاتنا الفعليّ إليه؛ فنحن لا نلتفت إلى كلّ ما نعلمه دفعةً واحدةً، ولا كلّ ما نعمله يحضر بالفعل وقت ما يلزمنا أن يحضر، ولا كلّ ما علمنا صدقه وكذب مقابله، صرنا ملتفتين بالفعل دائمًا إلى صدقه وكذب مقابله؛ ولأجل ذٰلك إذا لم نكن متستحضرين بالفعل لما نعلمه عن شيءٍ بعينه، بل كنّا مستغرقين في الالتفات إلى شيءٍ آخر، فإنّ حالنا لن يختلف حينها عن حال الجاهل به إلّا من جهة أنّ الأمور الّتي نجهلها عنه تحتاج منّا إلى تعلُّمٍ واطّلاعٍ جديدين، أمّا الأمور الّتي لا نلتفت إليها بالفعل رغم علمنا بها، فإنّها تحتاج إلى حدوث ما يلفتنا إليها بنحوٍ أقوى وأشدّ من موجب حضور غيرها، وإلّا حضرت وغابت من حينها؛ تمامًا كما يحصل عندما تشاهد شخصًا تعرفه فتتذكّر مباشرةً ما كنت تعرفه عنه سابقًا، دون أن يكون ذٰلك تعلّمًا واطّلاعًا مستأنفًا، بل مجرّد التفاتٍ جديدٍ إلى ما تعلمه مسبقًا دون حضورٍ فعليٍّ؛ وإذا كان ذهنك

منشغلًا بأمرٍ آخر أقوى وأشدّ حضورًا، فإنّ التفاتك إلى ما تعرفه عن ذٰلك الشخص سيزول من حينه.

وإذا كان كذٰلك، فهٰذا يعني أنّ أيّ محاولةٍ لاستحضار الأحكام الّتي عرضناها ضمن المبادئ، ستبدو غريبةً وغير مأنوسةٍ: إمّا لأنّها تتطلّب نحوًا من الالتفات والتمييز غير المألوف في الحياة العاديّة، وإمّا لأنّ المرء لم يألف في ذهنه استحضار غير الأمور المرتبطة بحاجاته وآلامه ولذائذه التلقائيّة. بل قد تزيد المشكلة صعوبةً فيما إذا كانت الأحكام المضادّة نفسها أحكامًا مشهورةً ومسلّمًا بها في محيطنا الاجتماعيّ أو في مجتمعٍ ننظر إليه بتبجيلٍ واحترامٍ، أو مأخوذةٍ عمّن نرتضي قوله ونأتمنه على قول الحقّ؛ الأمر الّذي يؤدّي لا محالة إلى ازدياد عنادها وتعطيلها لعمليّة التصوّر السليم، واستحكام إعاقتها لنا عن الاستحضار الفعليّ لما نعلمه فعلًا من مبادئ صالحةٍ للاستعمال.

ومن هنا، فما أحوجنا إلى التنبّه إلى السبب الحقيقيّ وراء استحواذ الأحكام المضادّة، ثمّ إلى الدراية بكيفيّة التخلّص منه حتّى نتمكن من جعل المبادئ الصالحة للاستعمال مستحوذةً بدلًا عنها، فننطلق منها في مسار المعرفة بلا أيّ مانعٍ أو عائقٍ، ونجنّب أنفسنا طرح أسئلةٍ صوريّةٍ وسفسطائيّةٍ، فضلًا عن الإجابة عليها بنحوٍ مختلٍّ وخاطئٍ؛ وفيما يلي بيان ذٰلك.

ب ـ في سبب استحواذ الأحكام المضادة وسبيل التخلص منه

لا يمكن الكلام عن السبب الرئيس وراء استحواذ الأحكام المضادّة إلّا بالتوجّه إلى أنّها من الأحكام التلقائيّة الّتي توجد عندنا دون أن نتوجّه إلى حاجتها إلى استدلالٍ، بل تنبثق في أذهاننا دون تعمّدٍ منّا لحصولها بعينها، وننساق مباشرةً إلى التمسّك بها، بحيث تنشأ حينما تنشأ ونحن نراها حقًّا وصوابًا، فلا نلتفت إلى فحصها أو وتمحيصها، ولا يخطر ذٰلك في بالنا أصلًا، وإنّما نتّخذها منطلقًا أوّلًا لمقاربة ما عداها.

ولا يمكن الكلام عن التلقائيّة في الحكم، إلّا بالتوجّه إلى أنّها تتشكّل وفقًا لأحوالٍ تلقائيّةٍ توجد عندنا، إمّا في ذهننا وخيالنا: قدرةً وعجزًا واضطرارًا ووجدانًا وأنسًا، وإمّا في نزوعنا وما يعتريه من مشاعر وانفعالاتٍ بحيث نجد أنفسنا متمسّكين بها ومطمئنّين إليها بلا أيّ تردّدٍ؛ إذ إنّ وجود الملاءمة بين الأحكام التلقائيّة والأحوال النزوعيّة يشمل كلّ الأحكام التلقائيّة، الصالحة منها للاستعمال، وغير الصالح، بلا أيّ فرقٍ. وذٰلك أنّ موافقة الحكم للأحوال الذهنيّة والنزوعيّة، ووجداننا للطمأنينة والجزم في نفوسنا، لا دخل له بحقيقة ذٰلك الحكم، وكونه صادقًا أو كاذبًا بذاته، بل قد يكون كذٰلك وقد لا يكون؛ وإنّما الفرق بينها أنّ منها ما لا يملك موجبًا للتمسّك التلقائيّ به إلّا الاتّكال على هٰذه الموافقة والملاءمة مع الأحوال الذهنيّة والنزوعيّة، ومنها ما يملك موجبًا آخر يضمن صدقه بذاته،

ويجعل من تلقائيّته تلقائيّةً بالذات، وليس فحسب لأجل موافقته للأحوال الذهنيّة والنزوعيّة؛ ولأجل ذٰلك كان حال المتمسّك بما أسميناه بالأوّليّات أو الوجدانيّات أو الحسّيّات أو التجريبيّات اعتمادًا على أنّه يجد ذهنه قادرًا أو مضطرًّا أو واجدًا لها، واتّكالًا على أنّه يجد في نفسه وثوقًا أو اطمئنانًا بها، كحال المتمسّك بما أسميناه بالوهميّات أو الانفعاليّات أو المشهورات أو المقبولات اعتمادًا على أنّه يجدها عنده كذٰلك، أو يجد في نفسه وثوقًا واطمئنانًا بها. وإذا كان كذٰلك، فهٰذا يعني أنّ تلقائيّتنا في التصديق، قد تنشأ حصرًا من الانسياق التلقائيّ وراء أحوالنا الذهنيّة والنزوعيّة، فيكون الانسياق التلقائيّ هو المسؤول عن استقرار الأحكام الّتي تقضي بها.

هٰذا، ومن الواضح أنّنا لا ننساق بتلقائيّةٍ وراء الملاءمة مع أحوالنا الذهنيّة والنزوعيّة، إلّا ويغيب التمييز والفحص لما نجده ملائمًا لها. وغياب التمييز لا يعني إلّا الإعراض عن ممارسة التعقّل والرويّة على ما يجري داخلنا، سواءٌ في أذهاننا أو في نزوعنا. وممارسة التعقّل والرويّة لا تعني إلّا التوجّه التفصيليّ إلى ما يجري فينا أو في غيرنا بداعي تحديد ما يصلح وما لا يصلح؛ ممّا يعني أنّها تقوم على امتلاك معيارٍ محدّدٍ تسعى لتطبيقه وضمان الخروج بنتيجةٍ صحيحةٍ. وإذا كان كذٰلك، فهٰذا يعني أنّ غياب الرويّة والاستعاضة عنها بالانسياق التلقائيّ وراء الأحوال الذهنيّة والنزوعيّة، يرجع إلى أنّنا ننطلق من النظر إلى تلك الأحوال على أنّها معيار لتحديد ما يصلح

وما لا يصلح؛ فبغضّ النظر عن الآليّة الّتي نعتمدها في سلوكنا المعرفيّ والعمليّ، فإنّنا نسعى نحو تحديد ما نراه موصلًا؛ وبالتالي، كما كان اللجوء إلى الرويّة لجوءًا إلى تطبيق المعيار الّذي يضمن تحقيق ذٰلك، فكذٰلك الحال في اعتمادنا التلقائيّ على الأحوال الخياليّة والنزوعيّة، فإنّه ينطلق من النظر التلقائيّ إليها على أنّها تشكّل معيارًا وسبيلًا لتحديد ما نحكم به وما لا نحكم به، وما نريده وما لا نريده. وبما أنّ الأحوال الخياليّة والنزوعيّة أحوالنا نحن، وتنشأ فينا وننساق خلفها لتحصيل ما نريده نحن، وتحقيق مساعينا المعرفيّة السلوكيّة، فهٰذا يعني أنّنا نتوجّه إلى أنفسنا من خلالها؛ وننظر إلى ما يتفرّع عنها على أنّه يتفرّع عنّا نحن، ونرى في أنفسنا بما تحمله من أحوالٍ ذهنيّةٍ ونزوعيّةٍ أنّها هي نفسها المعيار في تحديد ما نحكم به وما لا نحكم به، وفي تحديد ما نريده وما لا نريده، فنلتذّ بالجري وفقها، ونتألم بمخالفتها.

وإذا كان كذٰلك، فما أوضح أن ندرك أنّ السبب الأساس وراء استحواذ الأحكام المضادّة هو تلقائيّتنا في الانسياق وراء أحوالنا الذهنيّة والنزوعيّة بلا تمييزٍ، وبالتالي لا يمكن التخلّص منها إلّا بالتخلّص من الانسياق التلقائيّ نفسه، وبالتالي استبادله بمقابله، أي بممارسة الرويّة على ما يجري في داخلنا خطوةً خطوةً، وهٰذا ما يحتاج إلى أن تصير ممارسة الرويّة نفسها ممارسةً تلقائيّةً، وهو ما لا يكون إلّا متى صرنا نرى في الانسياق التلقائيّ نفسه أمرًا مضادًّا

لضمان نجاحنا في مساعينا المعرفيّة والسلوكيّة، وبالتالي مضادًّا لأنفسنا، ونرى في ممارسة الرويّة طريقًا لنجاحها، وملائمًا لأنفسنا. ومن الواضح أنّ الكلام عن هٰذه الأمور كلامٌ عمّا به استكمالنا، وعن سبيل تحقيق هٰذا الاستكمال؛ ولذٰلك سيأتي في الفصل الثالث ما يرتبط به[1].

---

(1) لقد تعرّضت مفصّلًا لكيفيّة التخلّص من استحواذ الأحكام التلقائيّة وامتلاك الرويّة العقليّة، في كتاب "القانون العقليّ للسلوك" ـ المطلب الثاني.



المبحث الثالث

في الخطوة الثانية: المبادئ المحددة لمتعلق السؤال عن الكون من حيث مبدئه واستكماله



والآن، حيث أنجزنا الخطوة الأولى الّتي وضعتنا بخطواتها المتسلسلة انطلاقًا من المبادئ الصالحة للاستعمال، أمام معرفةٍ محدّدةٍ لموضوعٍ خاصٍّ، فصار حاضرًا بالفعل أمام أذهاننا بعيدًا عن مضادّاتها الوهميّة والانفعاليّة، فهٰذا يعني أنّ علينا فيما يلي أن نتابع في مسار المعرفة، فننتقل إلى الخطوة الثانية الّتي يفترض بها هي الأخرى أن تضعنا أمام المعرفة المحدّدة لمتعلّق السؤال.

هٰذا وقد علمت في الفصل الأوّل أنّ المعرفة المحدّدة لموضوع السؤال هي الّتي توطّئ للالتفات إلى المعرفة المحدّدة لمتعلّقه، وبالتالي علينا أن ننظر إلى ما نعلمه عن الموضوع من أمورٍ تجعل منه مندرجًا تحت أمورٍ عامّةٍ نعلم عنها بتلقائيّةٍ: إمّا أنّها تكون بإحدى النسبتين من جهةٍ وصف معين ومحدد عندنا؛ فنجد أنفسنا جاهلين بالنسبة، فتجتمع عندنا بذٰلك مبادئ السؤال بـ (هل)، وإمّا مع العلم بالنسبة من جهة وصفٍ غير محدّدٍ ومعيّنٍ عندنا، فنجد أنفسنا نجهل صفة المنتسب وخصوصيّته، فتجتمع بذٰلك مبادئ السؤال بـ (ما).

والآن، بما أنّ الموضوع الّذي نعلمه ونتوجّه إليه هو الكون ككلٍّ جوهريٍّ مستكملٍ يحوي الموجودات كلّها كأجزاءٍ من كلٍّ في جوهرها، ومتسلسلةٍ ممّا يوجد بذاته إلى ما يوجد لا بذاته؛ فهٰذا يعني أنّنا أمام ثلاثة أمورٍ ندركها عن هٰذا الموضوع وهي: **أوّلًا**، ما يوجد بذاته

كمبدإٍ وأساسٍ لما يوجد لا بذاته ولتكوّن ما يتكوّن واستكماله. **ثانيًا**، الكلّ الجوهريّ المستكمل وفق ترابطٍ جوهريٍّ طولًا وعرضًا بالنحو الخادم لاستمرار تكوّن الأكمل واستكماله. **ثالثًا**، أنفسنا نحن، أي الإنسان، كموجودٍ يوجد لا بذاته، بل كجزءٍ من كلٍّ في جوهره، يتكوّن ويستكمل ضمنه. وإذا كان كذٰلك، فهٰذا يعني أنّنا أمام ثلاثة موضوعاتٍ. وحيث إنّنا أنجزنا في المرحلة الأولى استحضار ما نعلمه بتلقائيّةٍ صالحةٍ للاستعمال عن الموضوعين الأوّلين تفصيلًا، فسوف لا نجد أيّ عائقٍ في الالتفات إلى ما نعرفه عنهما بنحوٍ يوطّئ للالتفات إلى ما نجهله عنهما، أمّا فيما يتعلّق بالموضوع الثالث ـ أعني تصوّرنا لأنفسنا كجزءٍ متكوّنٍ ومستكملٍ في جوهره ضمن الكون ككلٍّ ـ فلا بدّ أن نذهب في استحضار المبادئ الّتي نعلمها عنه تفصيلًا، وبنحوٍ أبعد ممّا فعلناه في المرحلة الأولى، ما دمنا نعرف عن أنفسنا أكثر من معرفتنا عمّا عداها. وهٰذا ما سنقوم به لاحقًا في الفصل الثالث، ولٰكن بعد أن نمضي في ملاحظة ما يتعلّق بالأمرين الأوّلين من مبادئ محدّدةٍ لمتعلّق السؤال، وتحديد الأسئلة الّتي علينا أن نسعى في مرحلةٍ لاحقةٍ للإجابة عنها.

1. في الأسئلة المتعلقة بالموجود بذاته من الكون

إذا رجعنا إلى ما ندركه عن الكون من جهة الموضوع الأوّل، أعني الموجود بذاته كمبدإٍ وأساسٍ بذاته لما يوجد لا بذاته، وتكوّن

ما يتكوّن واستكماله، فسنجد أنّنا ندرك عنه أمرين عامّين وهما، أوّلًا: أنّه موجودٌ ما؛ وثانيًا: أنّه مبدأٌ وأساس لغيره ولتكوّنه واستكماله. وإذا لاحظنا كلّ واحدٍ من هٰذين الأمرين، فسنجد أنّنا ندرك عنه بنحوٍ أوّليٍّ أمورًا عديدةً بعضها مبادئ لسؤال (ما) وبعضها مبادئ لسؤال (هل). ومن ذٰلك علمنا عن كلّ موجودٍ أنّه موجودٌ محدّدٌ في نفسه، وذاتٌ معيّنةٌ، بها كان هو بعينه وبها كان غير ما عداه. وبالتفاتنا إلى ذٰلك نلتفت إلى جهلنا بما يحدّده ويجعله في نفسه ذٰلك الموجود المحدّد؛ فنسأل عنه بـ (ما)، أي نسأل ما هٰذا الموجود بذاته؟

والآن، وبتوجّهنا إلى أنّه موجودٌ محدّدٌ بخصوصيّةٍ معيّنةٍ بها كان هو بعينه، وبها كان غير ما عداه، نتوجّه إلى أنّ مغايرته لغيره قد تكون مغايرةً تامّةً بحيث لا يشبهه شيءٌ، ولا يشارك موجودًا ما غيره بشيءٍ أصلًا، وقد تكون مغايرةً مع مشاركةٍ لغيره بخصوصيّةٍ وصفةٍ ما أو في كلّ الخصوصيّات الجوهريّة، فيوجد منه أشخاصٌ متعدّدون. والتفاتنا إلى جهلنا بتعيّن أيٍّ من القسمين يرجع إلى جهلنا بخصوصيّته وذاته، ويفترض بمعرفتنا للجواب عن سؤالٍ ما عنه أن يعيّن لنا ذٰلك. إلّا أنّ النظر إلى كلّ واحدٍ منها يكون مبدأً لعدّة أسئلةٍ بسؤال (هل)، مثل هل هو واحدٌ أو كثيرٌ؟ وهل له شبيهٌ أو ليس له شبيهٌ؟ وما شاكل ذٰلك.

أمّا معرفتنا عنه بأنّه مبدأٌ وأساسٌ بذاته لتكوّن غيره واستكماله، فإنّ ذٰلك يلفتنا إلى ما نعلمه عن التكوّن والاستكمال من أنّه قد يكون تامًّا وقد يكون ناقصًا، وبالتالي نجد أنفسنا نجهل ما إذا كان هٰذا المبدأ مبدأً لتكوّن غيره واستكماله بنحوٍ تامٍّ أو لا، فنسأل بـ (هل) عن تعيّن أحد النقيضين، ونقول هل المبدأ بذاته لتكوّن الموجودات المتغيّرة واستكمالها مبدأٌ لتكوّنها واستكمالها بالنحو التامّ أو لا؟ ولٰكنّنا نعلم أيضًا أنّ تمام التكوّن والاستكمال تابعٌ لخصوصيّة المبدإ، أي لخصوصيّة الموجود الّتي بها كان موجودًا ما بعينه، وهٰذا يعني أنّ السؤال عن كون مبدإٍ ما مبدأً لتكوّن غيره واستكماله على التمام أو لا، يرجع إلى السؤال بـ (ما) عن نفس الموجود بذاته، أي إلى السؤال الأوّل.

وإذا كان كذٰلك، فمن الواضح أنّ السؤال الأوّل والمركزيّ الّذي نجد أنفسنا متوجّهين إليه فيما يخصّ الموجود بذاته، هو السؤال بـ (ما) عنه وليس بـ (هل)، أي السؤال بـ (ما) عمّن نعلم بأنّه: موجودٌ بذاته ومبدأٌ لما عداه، دون سبق أيّ التفاتٍ علميٍّ وحقيقيٍّ إلى الجهل بأنّ من الموجودات ما يوجد بذاته. أمّا نسبة الجهل إلى النفس نتيجة الإعراض عن أصل الممارسة المعرفيّة عبر الاقتصار على الألفاظ وما يتبادر من معانيها المجملة، وبالانطلاق من الأحوال الذهنيّة، فليس جهلًا إلّا بالمعنى الّذي يوصف به مغمض العينين بأنّه يجهل بما يوجد أمامه، أو بالمعنى الّذي يوصف به النائم بأنّه لا يحسّ بما حوله.

وبهٰذا تعلم أنّ كلّ الأدلّة الّتي تقام ظاهرًا على إثبات موجودٍ بذاته مبدإٍ لما عداه ضمن الكون، إنّما هي أدلّةٌ بنفس المعنى الّذي نصف فيه معارفنا الحسّيّة بأنّها معرفةٌ بالدليل، فكما يمكنك في معرفتك بأنّ هناك أمرًا تحسّه، أن تصيغها كدليلٍ مفصّلٍ مؤلّفٍ من مقدّماتٍ ونتيجةٍ، فكذٰلك الحال في معرفتك بأنّ في الكون ما يوجد بذاته وهو مبدأٌ وأساسٌ لكلّ ما يوجد لا بذاته، ولتكوّن ما يتكوّن واستكماله. وليست تلقائيّة معرفتك بمحسوساتك بأزيد من تلقائيّة معرفتك بأنّ ما يوجد بذاته أوّلًا ثمّ ما يوجد لا بذاته، وأنّ سائر الموجودات لا بذاتها في الكون توجد وتتكوّن وتستكمل ولا يكون أيٌّ منها هو بعينه إلّا بالارتباط به وفي طوله. وإنّما الفرق الوحيد بين الأمرين هو أنسك بتلك دون هٰذه، رغم أنّهما معًا، معارف تلقائيّةٌ ملازمةٌ للصدق بذاتها، ولا يسبقها التفاتٌ إلى الجهل ولا القيام بالسؤال؛ ولأجل ذٰلك لم تكن الأسئلة المنبثقة في الأذهان عن وجود موجودٍ بذاته، أو إلٰهٍ للكون، إلّا أسئلة صوريّة لا تتشكل إلّا نتيجةً للاكتفاء بحضور الألفاظ دون معانيها، أو بالاقتصار على المعاني المجملة أو المأنوسة الّتي لا ترتبط بالموضوع بما هو ذٰلك الموضوع بعينه؛ فليس ما نسميه إلٰهًا إلّا ذٰلك الموجود بذاته كأساسٍ لكلّ ما يوجد لا بذاته، فأيّ معنًى للسؤال بـ (هل) عن موجود بذاته؟! والحال أنّ الالتفات إلى ما يوجد يتضمّن بنفسه ومن أوّل الأمر أنّ ما يوجد وما (هو) بذاته أوّلًا ثمّ ما يوجد و(هو) لا بذاته، سواءٌ أسميناه

إلٰهًا أو أيّ شيءٍ آخر. وبالتالي لا علاقة لنا بكلّ المعاني الأخرى المشهورة والمحتفة بلفظ الإلٰه، وإذا تحوّل النقاش إلى نزاعٍ بالألفاظ فيمكن حينها لأيّ أحدٍ أن يسمّي ما يشاء كيف شاء والعبرة بالمعنى والمضمون، وبالخصوصيّات الّتي تتغاير بها الموجودات في نفسها. ومن هنا، لسنا نقصد من معنى الإلٰه الّذي لا معنى للسؤال عن وجوده إلّا الموجود بذاته و(هو) بذاته على الإطلاق، أمّا ما يقصد الآخرون فهٰذا شأنهم كما كان شأن أصحاب أيّ لغةٍ أن يجعلوا الألفاظ الّتي يريدونها للدلالة على الموجودات[1]. هٰذا وعسى أن يأتي في مرحلةٍ لاحقةٍ كلامٌ تفصيليٌّ مع أولٰئك الّذين شكّكوا وتساءلوا حول وجود الإلٰه والأدلّة المطروحة تاريخيًّا، وذٰلك بداعي استقصاء عمليّة

---

(1) نعم، قد نستعمل لفظ الإلٰه للدلالة على مبدإ تعيين ما يصلح وما لا يصلح لبلوغ الغاية، أي ما يكون واجدًا بذاته لما يجعله مبدأً لتحديد الأفعال والحدود الراعية لحصول عمليّة الاستكمال وتجنّب النقص؛ وإذا كان كذٰلك، فيكون الاستعمال الأوّل مرتبطًا بوجود ما يوجد بمعزلٍ عن إرادتنا، والثاني بوجود ما يوجد بإرادتنا؛ ولأجل ذٰلك يقود المعنى الثاني على تقدير وجود من هو كذٰلك، وأمكن الاطّلاع على ما يحدّده، إلى ضرورة الاتّباع والطاعة؛ لأنّ عمليّة السلوك محكومةٌ بالسعي نحو الاستكمال، بغضّ النظر عن المعيار الّذي اعتمدناه في تحديد ذٰلك، وما دام ذاك الموجود، على فرض وجوده، مالكًا لما يخوّله بذاته تحديد طريقه، أي طريق الاستكمال، فسيكون العمل وفق تحديده جزءًا من السير في طريق الاستكمال، ويكون الرجوع إليه تحكيمًا لما هو معيارٌ بذاته في تحديد الكمال والنقص وطريق عمليّة الاستكمال. وبالتالي إذا ثبت لاحقًا أنّ الموجود بذاته يملك هٰذا الأمر، ونملك الوصول إليه، فسيكون إلٰهًا بكلا المعنيين.

الكشف عن استفحال الممارسة السفسطائيّة تحت مسمّى الفلسفة. وكيفما كان، فهٰذا تمام ما يرتبط بالأسئلة المتعلقة بالموضوع الأوّل.

2. في الأسئلة المتعلقة باستكمال الكون ككل جوهري

والآن، إذا رجعنا إلى الموضوع الثاني الّذي ندركه عن الكون، أعني الكلّ الجوهريّ المستكمل وفق ترابطٍ جوهريٍّ طولًا وعرضًا بالنحو الخادم لاستمرار تكوّن الأكمل واستكماله، فسنجد أنّنا ندرك عنه أمرًا عامًّا وهو أنّه مستكملٌ. وبإدراكنا لهٰذا المعنى العامّ، نجد أنّنا ندرك عنه أنّه إمّا أن يكون استكمالًا تامًّا هو أكمل ما يمكن أن يكون عليه من التمام والكمال، وإمّا أن يكون استكمالًا غير تامٍّ، بحيث يمكن أن يكون بنحوٍ أكمل وأتمّ، ومعرفتنا بهٰذا الانقسام بيّنةٌ من نفس معنى الاستكمال؛ إذ الاستكمال تغيّرٌ تدريجيٌّ من النقص إلى الكمال، والتغيّر التدريجيّ قد يصل إلى منتهاه، وقد يعيقه ما يمنع من تمامه، وكلا الأمرين ممكنان في أنفسهما، ونجدهما واقعين على حدٍّ سواءٍ في المحسوسات الّتي نحسها أو في أفعالنا الإراديّة والصناعيّة. أمّا في المحسوسات، فنجد الموجودات المتكوّنة والمتغيّرة ضمن الكون ككلٍّ لا تصل كلّها، وفي جميع الأحوال إلى تمامها وكمالها، بل نجد بالحسّ تصادمها وتزاحمها بالنحو الّذي يمنع من تمام بعض ما يتكوّن واستكمال بعض ما يستكمل، وإنّما يبقى مقصورًا على الأكثر، إمّا

أكثر أشخاص الأنواع أو أكثر أحوال الأشخاص أو فيهما معا. **وأما** في أفعالنا الإراديّة والصناعيّة، فإنّنا نجد في التدبير والتقدير الواقع منّا أنّه يقع تارةً بنحوٍ ناقصٍ وتارةً بنحوٍ تامٍّ. إلّا أنّنا مع ذٰلك نجد أيضًا أنّ التدبير الناقص قد يكون أكمل ما يمكن بحسب ما تفرضه علينا الظروف الّتي نعمل فيها، فيكون النقص الحاصل هو أقصى ما يمكن تفاديه بالنظر إلى طبيعة الأشياء الّتي نعمل عليها، وأنّ كثيرًا من النقائص بالنظر إلى موردٍ جزئيٍّ بخصوصه تكون هي السبيل الأكمل لأجل استكمال أمورٍ أهمّ وأعظم بالنسبة إلى الكلّ المتضمّن لها؛ فمثل هٰذه الأمور ندركها عن تدبيرنا، وعن الأشياء المدبّرة من قبلنا في حياتنا اليوميّة.

ومن هنا وبمجرّد أن نستحضر الموضوع الثاني، وهو الكلّ الجوهريّ المستكمل وفق ترابطٍ جوهريٍّ طولًا وعرضًا بالنحو الخادم لاستمرار تكوّن الأكمل واستكماله، مع الالتفات إلى الموجودات ضمنه كأجزاءٍ في جوهرها من الكلّ، فإنّنا نتوجّه إلى إمكان أن يكون المستكمل مستكملًا بالنحو الأتمّ والأكمل، وإمكان ألّا يكون كذٰلك؛ بالتالي نتوجّه إلى جهلنا بما إذا كان الكون ككلٍّ مستكملًا كماله التامّ وجاريًا في استكماله بالنحو الأكمل والأتمّ أو لا ، وبالتالي نسأل، هل الكون، ككلٍّ جوهريٍّ مستكملٍ، يستكمل بالنحو الأتمّ أو لا؟

والآن، بما أنّنا نعلم وفقًا للمبادئ التلقائيّة الصالحة للاستعمال، أنّ ما يوجد ضمن الكون جزءٌ في جوهره من الكون ككلٍّ، فهٰذا يعني أنّه من التناقض أن نقوم بملاحظة كمال كلّ واحدٍ منها منعزلًا ومنفصلًا عن كمال الكلّ، إلّا اعتمادًا على الأحكام الوهميّة والانفعاليّة المضادّة الّتي علمنا كذبها وصوريّتها بالضرورة؛ ولأجل ذٰلك كنّا نعلم من أوّل الأمر أنّ ما يستكمل ضمن الكون، إنّما يستكمل كجزءٍ من كلٍّ في جوهره، ولا يمكن تحديد كمال أيّ جزءٍ إلّا من حيث إنّه جزءٌ من كلٍّ في جوهره؛ ولأجل ذٰلك كان الموضوع الأوّل للاستكمال هو الكون ككلٍّ جوهريٍّ، وكان السؤال عن تماميّة الاستكمال وعدمه متعلّقًا بالكلّ ككلٍّ، لا بالنظر إلى جزءٍ بعينه بنحوٍ منفصلٍ عمّا عداه. فكمالات أيّ مستكملٍ لا تتحدّد إلّا وفقًا لخصائصه الجوهريّة الّتي بها كان ذٰلك الموجود بعينه، وجزئيّة الموجودات من الكلّ جزئيّةٌ جوهريّةٌ، فلا معنى للكلام عن كمال أيٍّ منها إلّا بالنظر إلى جزئيّته الجوهريّة من الكلّ، كما كان لا معنى للكلام عن كمال الكلّ إلّا بالنظر إلى الخصائص الجوهريّة لأجزائه. وبالتالي إمّا أن يكون الكلّ قابلًا بحسب الخصائص الجوهريّة لأجزائه أن يكون مستكملًا بنحوٍ أتمّ، أو لا يكون قابلًا لذٰلك، وبما أنّنا لا نعلم ذٰلك، كان السؤال الأوّل عن الاستكمال متعلّقًا بالكون ككلٍّ، وليس بجزءٍ بعينه بنحوٍ منفصلٍ عمّا عداه.

ومع ذٰلك، فقد عرفت أنّ المرء منّا، قد يقوم بتصوّر نفسه

كموجودٍ مستكملٍ وسط موجوداتٍ أخرى، لا يعنيه منها إلّا استخدامها وتسخيرها في تأمين حاجاته وتلبية رغباته، وبالتالي يتّخذ من شخصه محورًا وموضوعًا أوّل للاستكمال، ثمّ يجد أنّه يصطدم بما يعيقه عن ذٰلك، بل يجد فيمن حوله أشخاصًا كثيرين يعانون ما يعانيه، ويولدون ناقصين ومحرومين، رغم أنّه يرى إمكان ارتفاع كلّ تلك العوائق، وانتفاء كلّ المزاحمات، بل يرى ارتفاعها مجتمعةً أو متفرّقةً عن كثيرٍ من الناس، وبالتالي يجد نفسه أمام إمكانيّة أن يكون هو نفسه حاصلًا على تلك الأمور الّتي يحتاجها ويرغب بها، مع أنّه لا يرى ذٰلك ولا يجده بالفعل. وهٰذا يعني أنّه يرى نفسه مبتلًى بالنقص والعجز والحرمان، بينما كان من الممكن ألّا يحصل ذٰلك. ومن هنا، ولأجل انطلاقه في ملاحظة استكماله من هٰذه الرؤية لنفسه، لم يكن ليرى إمكان طرح السؤال عمّا إذا كان الكون مستكملًا بالنحو الأكمل. كيف وهو يرى خلاف ذٰلك شاخصًا أمامه؟! أي يرى أنّ ما يجري معه وحوله لا يتوافق مع ما يحتاجه ويرغب به، ويرى ارتفاعه ممكنًا، ويتخيّل مجرى الأحداث بنحو مختلف ملائم لاستكماله؛ ولأجل ذٰلك، وبدلًا من أن يكون استكمال الكلّ موضوعًا للسؤال عنده، فإنّه يعزل نظره على شخصه، أو شخص غيره، وبما أنّه يتخيّل الموجود بذاته والمبدأ لكلّ ما عداه قادرًا على كلّ ما يمكن له أن يتخيّله ويفرضه؛ لأنّه يرى إمكان كلّ ما قدر على تخيّله وفرضه، ومع ذٰلك لا يجد إلٰه المتخيّل فاعلًا لما يراه

ممكنًا، بل يجد تعرّضه أو تعرّض غيره للنقص والمعاناة، فلم يكن منه إلّا أن ينطلق من حكمه المسبق بنقص الكون وإمكان أن يكون أكمل ممّا هو عليه، ومن إمكان أن يكون هو نفسه أو غيره حاصلًا على كمالاته ورغباته، ومتخلّصًا من كلّ ما يعيقه ويضرّ به، إلى الحكم بأمرٍ آخر، وهو رفض ما كان يعتقد به، أي إنكار أن يكون في الكون موجودٌ بذاته وإلهٌ يشكّل مبدأً وأساسًا له، طالما أنّه لو كان لكان كلّ شيءٍ بأفصل ما يتمنّى.

إلّا أنّه إذا كان يمتلك حظًّا أوفى من التعقّل والتمييز، ولم تستحكم عليه أحكامه الوهميّة والانفعاليّة على صوريّتها وتناقضها، فلم يورّط نفسه بإنكار ما لا يمكن إنكاره إلّا نتيجةً لاستحواذها، بل احتفظ بما تقضي به أوّليّات العقل بالمباشرة، وبالتالي لم يتخلَّ عن الاعتقاد بموجودٍ بذاته مبدإٍ لتكوّنِ ما عداه واستكماله، ولٰكن مع احتفاظه بتصوّره الخياليّ عن أنّ كلّ ما قدر على تخيّله وفرضه من الكمالات، فهو ممكنٌ، وكلّ ما قدر على فرضه فهو ممّا يقدر الإلٰه على فعله، وبالتالي الحكم بأنّ الكون يحتوي على الشرّ، أي يحتوي على نقائص قابلةٍ للرفع، فإنّه يجد نفسه حينها أمام معضلةٍ في فهم سبب عدم قيام الإلٰه بفعل ذٰلك، وسبب حصول النقص والشرّ ضمن الكون، فيواجه جهله بالسبب، ويجد نفسه أمام سؤالٍ يطلب فيه رفع الغموض الّذي يبدو شاخصًا أمامه، فيسأل عن سبب وجود الشرّ في الكون مع أن الإلٰه الّذي يعتقد به يفعل الأمور بالنحو

الأكمل والأفضل. وقد يحدو الأمر ببعض الناس، ومن المنطلق نفسه، إلى التساؤل عن سبب خلقهم أصلًا، طالما أنّهم يعانون ويكابدون المحن؛ إذ من الممكن ـ فيما يرون ـ أن لا يكونوا مخلوقين ضمن العالم، ما دام الإلٰه قادرًا على كلّ شيءٍ؛ وبالتالي، لماذا خلقهم؟ أو على الأقل لماذا يتركهم يكابدون كل ذٰلك؟

هٰذا، وقد علمت أنّ السبب الأساس وراء إنكار مبدإ الكلّ، أو وراء طرح هٰذين السؤالين انطلاقًا من معاينة الحرمان من الحاجات والرغبات والتعرّض للأذى والألم، يرجع لا محالة إلى الغفلة عن أمرين أساسيّين:

أوّلهما: الغفلة عن جزئيّتهم الجوهريّة من الكلّ، والّتي لا يصحّ معها الكلام عن كمال الواحد منهم منفصلًا عن كمال الكلّ، ولا الكلام عن كمال الكلّ منفصلًا عن كمال الأجزاء؛ وذٰلك لأنّ الارتباط الجوهريّ بين الأجزاء ضمن الكلّ، يجعل من جزئيّتهم الجوهريّة خاصّيّةً من خصائصهم. وبما أنّ كمالات الأشياء إنّما تتحدد وفقًا لخصائصها، فهٰذا يعني أنّ كمال الكلّ داخلٌ ضمن كمال الجزء بما هو جزءٌ في جوهره منه، بلا فرقٍ في ذٰلك بينه وبين أيّ كمالٍ آخر تابعٍ لخصوصيّةٍ أخرى فيه، تمامًا كما كانت كمالات أعضاء البدن لا تنفصل عن كمال البدن ككلٍّ، وبالتالي عن استكمال سائر الأجزاء. ومن هنا، ولأجل

الغفلة عن هٰذا الأمر؛ أمكن للمرء أن ينظر إلى نفسه أو إلى أيّ شيءٍ آخر بنحوٍ منعزلٍ ومنفصلٍ، ملغيًا بذٰلك ارتباط ما يحدث له أو لغيره باستكمال الكلّ، فلا يرى منه إلّا أثره الفعليّ عليه أو على غيره، فيحكم بأنّه نقصٌ وفسادٌ مع أنّ حكمًا كهٰذا لا يمكن البتّ فيه ما لم تحسم مسبقًا علاقة ما يحدث بكمال الكلّ ككلٍّ؛ إذ ليس أيّ جزءٍ من الأجزاء محورًا في هٰذا الكون، أي ليس هو الموضوع الأوّل للاستكمال بكلّ ما يجري، بل الموضوع الأوّل هو الكون ككلٍّ، وبالتالي يكون كمال الكون ككلٍّ هو المحور لكلّ ما يجري ضمنه على أجزائه، أي هو الموضوع الأوّل للاستكمال، وبالتالي للسؤال عن تماميّة الاستكمال.

ثانيهما: الغفلة عن أنّ مشاعر الرغبة والنفور من هٰذا وذاك، ليست معيارًا لتحديد كمالات الفرد، بل كثيرًا ما تتعلّق الرغبة بأمورٍ مفسدةٍ لكمالهِ ولو لم يرَ ذٰلك حينها، وكثيرًا ما يتعلّق النفور بأمورٍ مكمّلةٍ للإنسان ولو لم يرَ ذٰلك حينها؛ فكما لا يصحّ فصل كمال الجزء عن ارتباطه الجوهريّ بكمال الكلّ، فكذٰلك لا يصحّ فصل أثر الحدث الجزئيّ على حاجة الفرد أو رغبته أو نفوره الفعليّ آنًا ما من حياته تجاه أمرٍ معيّنٍ، عن ارتباطه الجوهريّ بمجمل حاجاته وكمالاته، لا في ذٰلك الآن فحسب، بل في حياته ككلٍّ، وعلى طول مسار استكماله. وبالتالي لا يصحّ فصل استكماله في أيّ آنٍ من آنات حياته عن مساره الاستكماليّ في حياته ككلٍّ؛ ممّا يعني أنّه لا يصحّ

الحكم على أيّ حدثٍ أنّه مفسدٌ وشرٌّ له إلّا بعد ملاحظة علاقته بمجمل مسار استكماله في حياته ككلٍّ، وإلّا، فسيكون المرء منّا محكومًا بأحكامه الوهميّة والانفعاليّة والكاذبة أيضًا، والّتي تجعله مقتصرًا في ملاحظته للأمور على رؤيتها منفصلةً عمّا يرتبط بها جوهريًّا: إمّا لأنّه يقدر على ملاحظتها مفصولةً كذٰلك (مبدأ الحكم الوهميّ)، وإمّا لأنّ استحواذ رغبته ونفوره عليه، يقوده إلى ذٰلك (مبدأ الحكم الانفعاليّ). أمّا إذا تجنّب المرء الوقوع في الغفلة من هاتين الجهتين، فسينتفي لا محالة ومن الأساس أصل إمكانيّة ارتكاب أيٍّ من ذٰلك، فلا ينقاد إلى إنكار ما لا ينكر، ولا إلى سؤال ما لا يسأل.

وبالجملة، لقد أصبحنا إلى الآن أمام سؤالين رئيسيّين وهما السؤال بـ (ما) عن مبدإ الكون ككلٍّ، والّذي هو موجودٌ ما بذاته، والسؤال بـ (هل) عن تمام تكوّن الكون ككلٍّ واستكماله. وبما أنّنا نعلم بأنّ الموجودات المتكوّنة والمستكملة تتكوّن وتستكمل بالذات عن مبدإٍ موجودٍ بذاته، وأنّ تمامها في تكوّنها واستكمالها أو عدمه سيكون بالذات عن مبدئها، وبالتالي سيكون الموجود بذاته هو المبدأ بذاته لتمام تكوّنها واستكمالها، فهٰذا يعني أنّ السؤال عن تمام الكون واستكماله سيكون مرتبطًا بجواب السؤال بـ (ما) عن الموجود بذاته. ولٰكن لمّا كانت معرفتنا بالموجودات المتكوّنة والمستكملة يمكن أن تحدث من غير طريق المعرفة بمبدئها، ويمكن أن ننظر في

خصائصها الجوهريّة وأحوالها الذاتيّة، فنستكشف ما هو ممكنٌ وما ليس بممكنٍ من تغيّراتها وارتباطاتها؛ فهٰذا يعني أنّنا نملك طريقين للوصول إلى جواب هٰذا السؤال، وبالتالي إمّا أن تكفي عنه معرفة جواب السؤال الأوّل، وإمّا أن ينفع في تحصيل الإجابة عليه. وتفصيل الكلام في مرحلةٍ أخرى.

هٰذا كلّه فيما يرتبط بالأسئلة المتعلّقة باستكمال الكون ككلٍّ جوهريٍّ، أمّا ما يرتبط بالأسئلة المتعلّقة بالموضوع الثالث، أعني أنفسنا بما هي موجوداتٌ مستكملةٌ كأجزاءٍ في جوهرها من الكون، فإنّ مقدار ما استحضرناه سابقًا عنها لا يوجب الالتفات إلى جهلنا بشيءٍ آخر غير ما تقدّم؛ لأنّنا لم نستحضر عنها غير ما استحضرناه عن غيرها، والحال أنّ المقدار الّذي استحضرناه من المعرفة عن الكون ككلٍّ، ليس هو تمام ما نعلمه عن أنفسنا واستكمالها بأوّليّاتنا ووجدانيّاتنا وحسّيّاتنا وتجريبيّاتنا، بل هاهنا أمورٌ أخرى نعلمها عن أنفسنا بتلقائيّةٍ صالحةٍ للاستعمال، وبالتالي علينا أن نعمد فيما يلي إلى استحضارها بشكلٍ مفصّلٍ؛ ليكون تصوّرنا لأنفسنا واستكمالها بعيدًا عن وهميّاتنا وانفعاليّاتنا، ونصير بالحال الّذي يمكننا من تصوّرها بما يخصّها بذاتها، بالنحو الّذي يمهد لنشوء الأسئلة المرتبطة بها، ويستبعد الأسئلة الصوريّة الّتي لا معنى لها أزيد من المعاني المفردة لألفاظها.

خاتمة الفصل الثاني

لقد ظهرت لنا خلال هٰذا الفصل، كيفيّة نشوء الأسئلة حول الكون ككلٍّ جوهريٍّ، وتبيّن خلال ذٰلك كيف أنّ المعرفة بأنّ هاهنا مبدأً موجودًا بذاته، لا يمكن أن تكون موضع تساؤلٍ حقيقيٍّ بسؤال (هل) بالمعنى العلميّ للسؤال، تمامًا كما هو الحال مع أيّ حكمٍ أوّليٍّ؛ إذ كما أنّ التساؤل عن إمكان اجتماع النقيضين ليس إلّا تساؤلًا لفظيًّا لا معنى له وراء المعاني المفردة لألفاظه؛ لأنّ أصل نشوء عمليّة السؤال متقوّمةٌ بالمعرفة الأوّليّة بضرورة تعيّن أحدهما فقط، فكذٰلك الحال في التساؤل عن الموجود بذاته؛ لأنّ أصل عمليّة السؤال تقوم على أساس المعرفة بأنّ ما يوجد بذاته أوّلًا ثمّ ما يوجد لا بذاته. فمجرّد التوجّه إلى ما يوجد يتضمّن الالتفات إلى ما يوجد بذاته، كما كان مجرّد التوجّه إلى معنى النقيضين يتضمّن التوجّه إلى تعيّن أحدهما بعينه لا محالة؛ ومجرّد التوجّه إلى الأجزاء المتكوّنة والمستكملة من الكلّ، يتضمّن أنّ ما يوجد بذاته غيرها، وأنّه هو الأساس والمبدأ لها، بالنحو الّذي هي عليه؛ تمامًا كما كان التوجّه إلى انتفاء أحد النقيضين يتضمّن فعليّة الآخر لا محالة.

وانطلاقًا من هٰذا الأمر، لا تصل النوبة أصلًا كي نلتفت إلى

جهلنا بأنّ من بين ما يوجد موجودًا ما بذاته، حتّى نسأل عنه؛ لأنّنا لا نجهل ذٰلك أصلًا، وإنّما نغفل عن الاستحضار الفعليّ والتفصيليّ للمعاني الّتي تتألّف منها الأحكام، تمامًا كما نغفل عن أيّ أمرٍ نعلمه من خلال الانشغال عنه بأشياءٍ أخرى. وليست الأحكام الوهميّة والانفعاليّة المضادّة إلّا نتاج الإعراض عن التصوّر التفصيليّ للمعاني، والاكتفاء بالأسرع حضورًا منها نتيجة الأنس، أو الاكتفاء باستحضار الألفاظ مع الإشارة المجملة إلى المعاني دون استحضارٍ فعليٍّ، مع الانسياق التلقائيّ وراء ما يلائم الأحوال الذهنيّة والنزوعيّة؛ ولأجل ذٰلك لم يكن الحكم الوهميّ أو الانفعاليّ الكاذب والمنافي لأوّليّات العقل إلّا حكمًا صوريًّا لا معنى له وراء المعاني المفردة لألفاظه؛ إذ لا يحتاج المرء لاكتشاف كذبه إلّا إلى تعمّد الاستحضار التفصيليّ لمعاني أطرافه. فالأحكام الأوّليّة تتشكّل من معقولاتٍ مفردةٍ، ولا يمكن أن ينشأ الحكم ما لم نشرع بالتعقّل، تمامًا كما كان لا يمكننا أن نرى إلّا إذا فتحنا عيوننا، وأيّ خللٍ في الاستحضار والتعقّل سيؤدّي إلى الخلل في الحكم. فالاستحضار والتعقّل نفسه مبدأ الحكم، كما كان فتح العين مبدأ الإبصار؛ وكما أنّك إن لم تفتح عينك فلن تبصر شيئًا، فكذٰلك إن لم تستحضر المعاني ولم تباشر بالتعقّل، فلن تحكم بشيءٍ، وكما كان الاكتفاء بفتح العيون بشكلٍ طفيفٍ أو حولِهما أو تعرّضهما لآفةٍ يؤدّي إلى اختلال الإبصار، فكذٰلك الحال في نقص الاستحضار والتعقّل وعدم

الالتفات التفصيليّ إلى المعاني، والاكتفاء بالأسرع حضورًا، والاقتصار على الألفاظ، والانسياق التلقائيّ وراء الأحوال الذهنيّة والنزوعيّة؛ فإنّه يؤدّي إلى أحكامٍ صوريّةٍ مختلّةٍ لا دلالة لها وراء الدلالة المفردة لألفاظها.

وبالالتفات إلى هذا الأمر، يصبح أيّ احتجاجٍ بالاختلاف الواقع بين الناس حول الأحكام الأوّليّة بما في ذلك ضرورة ما يوجد بذاته بنحوٍ متقدّمٍ على ما يوجد لا بذاته، احتجاجًا خطابيًّا يعتمد على التأثير الانفعاليّ في نفوس السامعين، ويكشف عن محدوديّة المتأثّرين به، وبُعدهم عن التمييز لأوّليّات التعقّل والحكم المعرفيّ ومعاييره؛ إذ الخلاف والجدال ـ كما علمت ـ لا يتضمّن بذاته حاجة ما اختلف فيه إلى دليلٍ؛ لأنّ عدم الحكم قد يكون لافتقاد الدليل، وقد يكون لافتقاد الاستحضار والتعقّل لأطرافه بالنحو الكافي، والاتّكال على محض الألفاظ أو المعاني الناقصة الأسرع حضورًا، مع الانسياق التلقائيّ وراء الأحوال الذهنيّة والنزوعيّة.

ومن هنا، وجدنا معًا فيما تقدّم كيف أنّ السؤال الأوّل الّذي يصحّ طرحه في مسار المعرفة العلميّة حول الكون ككلٍّ جوهريٍّ، هو السؤال بـ (ما) عن مبدئه الموجود بذاته، وليس السؤال بـ (هل) عن أصل وجوده.

أمّا فيما يتعلّق بمعرفة الكون من حيث تماميّة استكماله، فقد

وجدنا أنّ السؤال الّذي تقود إليه المبادئ الأوّليّة والحسّيّة، هو السؤال بـ (هل) عمّا إذا كان مستكملًا ككلٍّ، بالنحو الأتمّ والأكمل، أو لا؛ وهٰذا ما يتضمّن المعرفة بإمكان أن يكون أكمل ممّا هو عليه أو لا. وهٰذا يعني أنّ كلّ سؤالٍ عن سبب وجود الشرّ ضمن الكون يرجع إلى افتراض أنّ الجواب على هٰذا السؤال هو بالنفي، وأنّه من الممكن أن يكون بالنحو الأكمل، والحال أنّه يحتاج إلى ممارسة الرويّة في معرفة الإجابة عنه، ولا يصحّ افتراضه فرضًا في مقام البحث العلميّ؛ إذ ما لم نعرف الإجابة على هٰذا السؤال فسوف لا يكون بالإمكان أن نقول إنّ هناك شرًّا أي نقصًا قابلًا للاستكمال من جهته بالنسبة إلى الكون ككلٍّ جوهريٍّ، إلّا غفلةً عن تصوّر الموجودات كأجزاءٍ من كلٍّ في جوهرها، مع عدم الالتفات إلى أنّ تحديد كمالها منوطٌ بملاحظتها من حيث هي أجزاءٌ من كلٍّ في جوهرها، وليس بالاقتصار على ملاحظتها كموجوداتٍ مفردةٍ محاطةٍ بغيرها كما تفرضه الحالة الخياليّة والانفعاليّة.

وأخيرًا، لقد تبيّن لنا خلال هٰذا الفصل ما هي الأسئلة الصحيحة الّتي يصحّ في مسار المعرفة العلميّة أن تنشأ عن الكون ومبدئه، وعرفنا كيف تنشأ، وأنّ نشوءها لا يعتمد على النزاعات المشهورة، ولا على افتراضاتٍ متخيَّلةٍ، بل على ما توجب معارفنا التلقائيّة الصالحة للاستعمال طرحه، متى ما تخلّينا عن الانسياق التلقائيّ وراء الأحكام التلقائيّة دون تمييز الصالح فيها عن غير الصالح. وتبيّن لنا

أيضًا أنّ العديد من الأسئلة الّتي اشتهر طرحها، إمّا هي أسئلةٌ لا معنى لها ولا يصحّ طرحها أصلًا في مسار المعرفة العلميّة والبرهانيّة، وإمّا هي أسئلةٌ فرضيّةٌ لا يصحّ البدء بطرحها قبل حسم أسئلةٍ سابقةٍ عليها؛ إلّا إذا خرجنا عن مسار المعرفة العلميّة والبرهانيّة ودخلنا في ميادين الجدل والخطابة؛ أمّا الإصرار على طرحها في مسار المعرفة العلميّة والبرهانيّة فإنّه يخرج طارحها حتّى عن ميادين الجدل والخطابة إلى ميادين السفسطة.



الفصل الثالث

- تمهيد في بيان غاية هذا الفصل وخطواته
- المبحث الأوّل: المبادئ المحدّدة لـ (استكمال الإنسان) وتصوّره من خلالها
- المبحث الثاني: المبادئ لمتعلّق السؤال عن استكمال الإنسان ونشوء السؤال

تمهيد في بيان غاية هذا الفصل وخطواته

أشرت في كتاب المرحلة الأولى إلى أنّ كلّ النزاع الدائر بين المؤلّهة والمادّيّين، أو بين المتديّنين والملحدين، لم يكن ليتّخذ على مرّ التاريخ ـ وبالأخصّ في عصرنا الحاضر ـ كلّ هٰذا الزخم، ولم يكن ليظهر بهٰذا الشكل من الحدّة الّتي نعاينها في الكتابات والمواقف، لولا أنّهم يرون ارتباطه، بتحديد السلوك الّذي يفترض بنا نحن بني البشر أنّ ننهجه ونسير عليه، وبالتالي ارتباطه بتحديد الكمالات الإنسانيّة الّتي ينصبّ جهد الإنسان على حفظها أو تحصيلها، والنظم والطرق الّتي تؤدّي إلى رعايتها. ويمكن القول إنّ هٰذا الأمر عامٌّ وشاملٌ لكلّ البحوث والمعارف، نظريّةً كانت أو عمليّةً؛ فكلّ المعارف العمليّة والصناعات والحرف ترتبط بإنتاج ما يعين على تحصيل ما نراه كمالًا لنا أو حفظه؛ كما أنّ كلّ العلوم النظريّة ترتبط بنحوٍ أو بآخر بتشكيل فهمنا لأنفسنا وما حولنا، بحيث يؤدّي إمّا إلى تحديد كمالاتنا، أو إلى تحديد الآليّات والنظم الّتي ترعى تحصيلها وحفظها. ورغم أنّنا في كثير الأحيان لا نبحث لنعرف إلّا بداعي الفضول، إلّا أنّ ذٰلك لا يلغي علاقة ما نتعرّف عليه بنا وباستكمالنا، كما أنّ احتدام النزاع على المسائل المطروحة في العلوم، يدور مدار رؤيتنا

لتأثير نتيجة ذٰلك النزاع على أحد ذينك الأمرين، أعني إمّا على تشكيل فهمنا لأنفسنا وكمالاتها، وإمّا على ما يحصلها أو يحفظها.

وإذا كان الأمر كذٰلك، فهو يعني فيما يعنيه، أنّ درجة العناية الّتي يكتسبها أيّ بحثٍ من بحوثنا، تستمدّ من درجة تأثيره على أنفسنا وكمالاتها، فهمًا ورعايةً؛ وأنّ دائرة البحث عن الموضوعات لمعرفتها، أو حتّى تحديد الموضوعات الّتي تحتاج إلى بحثٍ أو لا تحتاج، يدور مدار حدود فهمنا لأنفسنا وكمالاتها، وما تحتاجه وما لا تحتاجه. هٰذا كلّه فضلًا عن أنّك قد عرفت في الفصل الأوّل أنّ إرادة السؤال والمعرفة بجوابه تدور مدار معرفتنا المسبقة بعلاقة تلك المعرفة بكمالاتنا تحصيلًا وحفظًا.

إلّا أنّ ما يتميّز به النزاع بين المؤلّهة والمادّيّين، أو بين المتديّنين والملحدين، هو أنّه يتضمّن بشكلٍ مباشرٍ النزاع حول الإنسان وكمالاته ونظمه العمليّة؛ وذٰلك لأنّ القول بالموجود بذاته والمبدإ والأساس لتكوّن ما يتكوّن واستكماله، يكاد لا ينفصل عن التساؤل عمّا إذا كان لذٰلك الأساس والمبدإ أو الإلٰه ارتباطٌ خاصٌّ بالإنسان زائدٌ على الارتباط العامّ مع سائر الموجودات؛ وذٰلك نظرًا لما يراه الجميع من خصائص وحاجاتٍ تميّز الإنسان عنها جميعًا. هٰذا فضلًا عن أنّ الاعتقاد بالمبدإ والإلٰه عند المتديّنين لا ينفصل عن النظر إلى ارتباطهم به من حيث إنّه يكمّلهم بنحوٍ ما من الأنحاء، بل

ليس تديّنهم إلّا التزامهم الفكريّ والعمليّ بذٰلك الارتباط الاستكماليّ؛ وليست المادّيّة أو الإلحاد إلّا التزامًا فكريًّا وعمليًّا بعدم ذٰلك الارتباط، وبعدم حاجة الاستكمال الإنسانيّ إلى أيّ ارتباطٍ من هٰذا النوع، بأيّ نحوٍ من الأنحاء.

ثمّ إنّ ارتباط المتديّنين بالموجود بذاته، والأساس لكلّ ما يوجد لا بذاته، لا ينفكّ عن الارتباط بأشخاصٍ محدّدين منهم، ينظر إليهم على أنّهم مصدر اهتدائهم إلى ذٰلك المبدإ وإلى كمالاتهم الّتي تحتاج إلى تحصيلٍ وحفظٍ، وإلى الطرق الّتي توصلهم إلى ذٰلك، وعلى رأسها الارتباط به بنحوٍ خاصٍّ زائدًا على ارتباطهم الطبيعيّ المسؤول عن تكوينهم وتكميلهم بالكمالات الطبيعيّة؛ ولأجل ذٰلك لم يكن المادّيّون والملحدون لينفصلوا في نزاعهم معهم عن رفض وجود أمثال هٰؤلاء، انطلاقًا من رؤيتهم لعدم الحاجة أصلًا لأمثالهم، فضلًا عن أن يكونوا فعلًا قد وُجدوا. وعلى هٰذا الأساس، كانت دراسة المادّيّين والملحدين لأديان المتدينين، وللأشخاص الّذين ادّعوا القيام بمهمّة تنبيه الناس وإرشادهم، مجرّد دراسةٍ لأحداثٍ تاريخيّةٍ ومظاهر اجتماعيّةٍ وسلوكيّةٍ، تمّ النظر إليها مسبقًا من قبلهم، وبنحوٍ مفروغٍ عنه، على أنّها ليست كما يدّعون، وبالتالي تمّ تفسيرها وشرحها انطلاقًا من ذٰلك وحسب.

هٰذا، مضافًا إلى أنّنا لو تتبّعنا التاريخ لوجدنا اختلافًا بين

المتديّنين أنفسهم حول طبيعة الحاجة إلى الارتباط بمبدإ الكلّ وإلى العمل وفقًا لما جاء به الهداة والمنذرون، وهل هي حاجةٌ مدركةٌ عندنا بمعزلٍ عن تلك الهداية، أو هي حاجةٌ متفرّعةٌ عليها نتيجة تحذيرهم من المآل والمصير بعد الموت. ولأجل الاختلاف في الجواب على هٰذين السؤالين، أعني أصل الحاجة وطبيعتها، كانوا يختلفون في تحديد طبيعة الطريق والسبيل لتحديد أولٰئك المنذرين والهداة.

ولأجل ذٰلك كلّه، يمكننا القول إنّ أوائل الأسئلة المطروحة تاريخيًّا، تنحصر في أربعة أسئلةٍ رئيسيّةٍ: **أوّلها**، السؤال بـ (هل) عن أصل الحاجة إلى الارتباط بالموجود بذاته، زائدًا على الارتباط الطبيعيّ وبالتالي الحاجة إلى ما أتى به هٰؤلاء الأشخاص الّذي يدّعون ذٰلك الارتباط والمعرفة بطريقه. **ثانيها**، السؤال بـ (ما) عن طبيعة هٰذه الحاجة الّتي يقوم أولٰئك الأشخاص بادّعاء سدّها. **وثالثها**: السؤال بـ (هل) عن أصل امتلاكنا لسبيل تحديد أولٰئك الأشخاص وطريق معرفتهم وتمييز الصادق من الكاذب بينهم؛ ثمّ **رابعًا** وأخيرًا، السؤال بـ (ما) عن طبيعة هٰذا السبيل والطريق؛ كلّ ذٰلك قبل أن ننزل إلى مقام التطبيق للنظر في ما ادّعاه أولٰئك وما جاؤوا به.

والآن، من البيّن أنّ الموضوع الأوّل والأساس لكلّ هٰذه الأسئلة، هو أنفسنا بما تملكه من كمالاتٍ وسبيلٍ للاستكمال؛ وبالتالي لا يمكن أن نخطو خطوةً واحدةً في مسار المعرفة، بدءًا من أصل تحديد

الأسئلة وصولًا إلى الإجابة عنها، إلّا بعد أن نحدّد تصوّرنا عن الإنسان واستكماله بأمرٍ يخصّه بذاته، ولا يمكننا أن نشكّل هٰذا التصوّر بنحوٍ علميٍّ ومضمون الصواب، إلّا بالرجوع إلى المبادئ الصالحة للاستعمال، أي إلى الأحكام الأوّليّة والوجدانيّة والحسّيّة والتجريبيّة الّتي نعلمها بتلقائيّةٍ ذاتيّةٍ ملازمةٍ للصدق عن أنفسنا واستكمالها، بعيدًا عن الأحكام الوهميّة والانفعاليّة المضادّة، ودون الاقتصار على المتبادر التلقائيّ من الألفاظ، فضلًا عن الاكتفاء بالحضور المجمل للمعاني والمعقولات والألفاظ الدالّة عليها؛ ولأجل ذٰلك كان هٰذا الفصل.

هٰذا، ويمكنني أن أكشف للقارئ مسبقًا، بأنّه سيجد مع نهاية هٰذا الفصل، أنّ جميع الأسئلة التاريخيّة المتقدّمة، لم تكن لتنشأ إلّا انطلاقًا من الاعتماد على أحكامٍ صوريّةٍ لا معنى لها أزيد من المعاني المفردة لألفاظها؛ وذٰلك لتناقض مضامين محمولاتها مع أصل ما نتصوّر به موضوعاتها؛ وبالتالي سيجد أنّ المعرفة بحقيقة الأمر تندرج ضمن معارفنا الّتي تشكّل أساسًا ومنطلقًا لأصل تصوّر الموضوع قبل أن تصل النوبة للالتفات إلى ما نجهله عنه؛ ممّا يعني أنّ ادّعاء الجهل وطرح تلك الأسئلة، ليس إلّا ممارسةً خارجةً عن مسار المعرفة العلميّة بالمرّة، رغم أنّها طرحت ولا زالت على ألسنة المؤلّهين والمادّيّين على حدٍّ سواءٍ، تمامًا كما عرفت في السؤال بـ (هل) عمّا يوجد بذاته ويشكّل أساسًا لكلّ ما يوجد لا بذاته، أو حتّى

السؤال المتعلّق بتبرير وجود الشرّ.

ومن هنا، سيكون هٰذا الفصل مؤلّفًا من خطوتين: أوّلها تحديد المبادئ الّتي تشكّل تصوّرنا عن أنفسنا واستكمالنا، وثانيها تحديد الأسئلة الّتي من شأنها أن تنشأ انطلاقًا من تصوّرنا لأنفسنا واستكمالها بما يخصّها بذاتها. هٰذا، وقد وجدت أنّ جميع الأحكام المضادّة للمبادئ الصالحة للاستعمال في تصوّرنا لأنفسنا واستكمالها، ترجع مباشرةً أو بالواسطة إلى الأحكام المضادّة الّتي ذكرت في الفصل السابق؛ ولأجل ذٰلك وجدت من المناسب أن أجمع في الخطوة الأولى، وفي فصلٍ واحدٍ، بين مبادئ تصوّر الموضوع مع التنبيه على مضادّاته الّتي علم خللها صراحةً أو ضمنًا بما تقدّم، مع التوسّع قليلًا في بعضها عندما تدعو الحاجة إلى ذٰلك. وكيفما كان، ففيما يلي عرض المبادئ مع التنبيه على مقابلاتها وكيفيّة التخلّص منها؛ تمهيدًا لمعاينة كيفيّة تشكّل تصوّرنا عن الإنسان واستكماله من خلالها؛ لننطلق بعد ذٰلك نحو ملاحظة صوريّة كلّ تلك الأسئلة المشهورة، ونتبعها بتحديد الأسئلة الصحيحة الّتي يقودنا إليها تصوّرنا لأنفسنا واستكمالها بما يخصّها بالذات.

المبحث الأول

في الخطوة الأولى : المبادئ المحددة لموضوعنا (استكمال الإنسان) وتصوره من خلالها

1. عرض المبادئ المحددة لموضوع السؤال

بعد أن تقصّينا المبادئ الّتي نملكها عن الكون ككلٍّ جوهريٍّ، وتصوّرناه وفقا للمبادئ الّتي وجدنا أنّنا نملكها عنه، بعيدًا عن وهميّاتنا وانفعاليّاتنا، فانبثقت الأسئلة وفقًا لما تقتضيه تلك المبادئ، بقي علينا أن نقوم بالأمر نفسه مع أنفسنا، أي أن نتقصّى المبادئ الّتي نملكها عنها، لنرى ما التصور الّذي تمنحنا إيّاه عنها وعن استكمالها، وما الأسئلة الّتي نجدها منبثقةً بسببه، وما الأسئلة الّتي يتناقض طرحها مع أصل تصوّرنا لها. وبالتالي علينا، مرّةً أخرى، أن نكون على حذرٍ من تسلّل مبادئ غير صالحةٍ للاستعمال؛ وذلك حتّى نقي أنفسنا عناء طرح أسئلةٍ فرضيّةٍ أو أسئلةٍ لا معنى لها أزيد من معاني مفرداتها.

أ - المبدأ الأول: في أننا موجودات هي أجزاء من كل في جوهرها، متكونة ككلٍّ جوهريٍ مستكمل بذاته.

إنّ أوّل ما نعلمه عن أنفسنا هو أنّها موجوداتٌ هي أجزاءٌ من كلٍّ في جوهرها، متكوّنةٌ ككلٍّ جوهريٍّ. فنحن، كما سبق وتنبّهنا خلال عرض مبادئ تصوّرنا للكون ككلٍّ، لا نوجد بمعزلٍ عمّا عدانا، بل وفق ارتباطٍ جوهريٍّ متسلسلٍ طولًا وعرضًا مع سائر أجزاء الكون بنحوٍ يرعى حصول الأكمل واستمراره؛ وأيضًا، ليس الواحد منا مجرّد موجودٍ بسيطٍ كسائر العناصر، بل نتكوّن من موجوداتٍ

متقدّمةٍ. وإذا ما تكوّنّا، كنّا مؤلّفين من أجزاءٍ مختلفةٍ ولٰكن متراتبةٍ، حالنا في ذٰلك حال النبات والحيوان، حيث لأجسامنا أعضاءٌ مختلفة الخصوصيّات، لكلٍّ منها عمله الخاصّ في طول الآخر، فنملك أن نتغذّى وننمو، وأن نميّز ونعرف، وأن ننزع إلى ـ أو عن ـ أشياء وأفعالٍ، فنشعر ونريد، ونقوم بأفعالٍ محدّدةٍ حركةً وسكونًا على حسب ما نجده لدينا من معارف، وما يتبعها من نزوعٍ؛ فكان لدينا جنباتٌ ثلاثٌ، جنبةٌ مرتبطةٌ بالغذاء والنموّ، ولنسمّها بالجنبة البدنيّة، وجنبةٌ مرتبطةٌ بالإدراك بمختلف مراتبه، ولنسمّها بالجنبة الإدراكيّة، وجنبةٌ مرتبطةٌ بالنزوع والحركة ولنسمّها بالجنبة النزوعيّة، وهي تعمل معًا وفق ترابطٍ جوهريٍّ، وتشكّل بمجموعها الكلّ المؤلّف الّذي نسمّيه نحن؛ ولأجل ذٰلك لم يكن تأليفنا وتركيبنا منها مجرّد تأليفٍ وتركيبٍ عرضيٍّ بينها، بل كلّ واحدةٍ منها جزءٌ من كلٍّ في جوهره، ولا يكون هو إلّا بما هو متشكّلٌ ضمن الكلّ، أي بما هو جزءٌ منّا مع الأجزاء الأخرى، سواءٌ في ذٰلك جنبتنا المرتبطة بالتغذّي والنموّ، أو جنبتنا المرتبطة بالإدراك بأنحائه المختلفة، أو جنبتنا المرتبطة بالمشاعر النزوعيّة والإرادة[1]؛ ولأجل ذٰلك كنّا ندرك عن أنفسنا ليس فحسب أنّها جزءٌ من كلٍّ في جوهرها، بل هي نفسها

---

(1) قد سبق في المبدإ السابع من الفصل السابق استحضار ما نعلمه عن أنحاء التركيب العرضيّ وتمييزه بالتفصيل عن المركّب والكلّ الجوهريّ، وأشرت في المبحث الثاني من نفس الفصل إلى الأحكام الوهميّة المقابلة لهٰذه المعرفة.

كلٌّ جوهريٌّ ضمن الكون ككلٍّ؛ فهي كلٌّ جوهريٌّ، وجزءٌ في جوهرها من الكون ككلّ.

ثمّ إنّنا، لا ندرك ذٰلك عن أنفسنا إلّا ونحن ندرك ضمنًا أنّها موجوداتٌ مستكملةٌ بذاتها، أي توجد متحرّكةً أو قابلةً للتحرّك نحو تحصيل ما هو أكمل لها؛ حالنا في ذٰلك حال النبات وسائر الحيوانات. فنحن لسنا من الموجودات الّتي تتكوّن وحسب، بحيث لا تقبل التغيّر لتصير بحالٍ أكمل ممّا تكوّنت عليه، كالغازات والصخور مثلًا، بل نتكوّن بأجزاءٍ وخصائص قابلةٍ لتصير أكمل بعد تمام تكوّنها. وقابليّتنا لذٰلك ليست بمعنى أنّنا نتكوّن مخالطين لبعض الشوائب، ثمّ نصير أكمل برفعها، مثل المعادن والمياه والزيوت وسائر السوائل الّتي قد تتعرّض خلال تكوّنها إلى ما يوجب حدوث شوائب فيها، فتتكوّن أنقص ممّا كان شأنها أن تتكوّن عليه، فتقبل رفع الشوائب عنها بعد تكوّنها، لتصير بالحال الأكمل لها؛ بل قابليّتنا لذٰلك بمعنى أنّنا حتّى لو تكوّنّا دون أن يشوب تكوّننا أيّ عائقٍ، فإنّنا نقبل بعد تكوّننا أن نصير أكمل بأن نحصل أمورًا هي كمالاتٌ لنا. وهٰذا ما نختلف به عن كثيرٍ من المتكوّنات الأخرى الّتي متى ما تكوّنت فإنّها لا تقبل أصلًا أن تصير بحالٍ أكمل سوى أن يتمّ التعديل عليها لتعويض النقص الّذي أصابها حينما كانت تتكوّن؛ ولأجل ذٰلك كان من الممكن لهٰذه المتكوّنات، وخلافًا لنا، أن تتكوّن بلا أيّ شوائب أصلًا، فلا تعود قابلةً لما هو أكمل؛ لأنّه لم يعد لها ما هو أكمل، بل هٰذا هو حدّها وتمامها الّذي تتكوّن عليه. فالماء الخالي

من الشوائب مثلًا ماءٌ كاملٌ وتامٌّ، وكذا الذهب والنفط وكلّ المعادن والسوائل الأخرى، ولا معنى للكلام عن صيرورتها أكمل بعد تكوّنها. أمّا نحن، وكذا النباتات والحيوانات، فإنّنا، حتّى لو لم نتعرّض إلى أيّ عائقٍ أو مانعٍ يخلّ بعمليّة التكوّن، فتكوّن الواحد منّا بنحوٍ تامٍّ، وكما شأنه أن يتكوّن، إلّا أنّه يبقى رغم ذٰلك متحرّكًا بعد تمام تكوّنه نحو ما هو أكمل، أو قابلًا للتحرّك نحو ما هو أكمل.

ولأجل ذٰلك، لم تكن الكمالات الّتي نقبلها بعد التكوّن من الكمالات الّتي تقبل أن تكون حاصلةً كنتيجةٍ لعمليّة التكوّن، بحيث يمكن للواحد منّا أن يتكوّن بالغًا لكماله كلّه دون الحاجة إلى الاستكمال، فيتكوّن الإنسان بالغًا راشدًا عليمًا حكيمًا، أو تتكوّن الشجرة تامّة النمو ومثمرةً، وكذا الحال في سائر النباتات والحيوانات؛ بل لا يمكن للكمالات الّتي نكتسبها بعد التكوّن أن توجد كنتيجةٍ لعمليّة التكوّن؛ لأنّ ذاتها وطبيعتها أنّها تكتسب بعد التكوّن، ويصير المتكوّن مستكملًا بها شيئًا فشيئًا بعد تمام تكوّنه. وأيضًا ليست هي من الكمالات الّتي يمكن لنا ألّا نحصّلها ومع ذٰلك نبقى مستمرّين بوجودنا وحافظين لأنفسنا، مثل الآلات والصناعات الّتي نكوّنها بالحدّ الأدنى رغم قابليّتها للاستزادة والتحسين بعد تكوّنها، دون أن يضرّ ذٰلك ببقائها وديمومتها، فلا تكون الكمالات الجديدة مرتبطةً جوهريًّا بكمالاتنا الّتي نتكوّن عليها؛ بل لا يمكن لنا نستمرّ ونحفظ أنفسنا إلّا بأن نكون متحرّكين نحو الكمالات، ومتغيّرين من الأنقص إلى الأكمل؛ فلا نحن نبقى أطفالًا بعد أن

نولد، ولا النبتة تبقى برعمًا، ولا الكلب يبقى جروًا، بل يرتبط بقاء كلّ واحدٍ منا بأن يشرع من حين تكوّنه بالاكتساب التدريجيّ لما يكمّله، عبر أفعالٍ وانفعالاتٍ مخصوصةٍ.

ومن هنا، كنّا ندرك من حيننا، أنّ الكمالات الّتي نقبل أن نحصلها بعد تكوّننا هي كمالاتٌ لعين الأمور الّتي تجعل منّا ما نحن عليه، وتشكّل جوهرنا؛ لا أنّها مجرّد أمورٍ تضاف إلينا دون أيّ ارتباطٍ جوهريٍّ بيننا وبينها، كما ينضاف إلى الآلة آلةٌ أخرى، فيصير المركّب منهما قابلًا لأفعالٍ جديدةٍ، أو كما يضاف إلى المنزل غرفٌ جديدةٌ، أو حديقةٌ خلفيّةٌ، فيصير قابلًا للاستفادة منه بشكلٍ أكمل دون أن يغيّر ذٰلك شيئًا في الأجزاء الأخرى، ودون أن تصير هي نفسها أكمل. فأجزاء النبتة هي نفسها الّتي تصير أكمل، والنبتة ككلٍّ تتغيّر بعد تكوّنها إلى حالٍ أكمل من الحال الّذي تكوّنت عليه، وكذا الحال مع أنفسنا وسائر الحيوانات. فكلّما صارت النبتة أكبر وأشدّ، صارت أقدر على التغذّي، وأقدر على وقاية نفسها، وأقدر على التعامل مع الأحوال المتغيّرة، وأقدر على الإثمار، وبالتالي أقدر على الاستكمال، وأقدر على القيام بالأفعال الدخيلة أو الخادمة في تكوّن أو استكمال غيرها من أجزاء الكون؛ وصيرورتها كذٰلك كمالٌ لها. وكلّما نما الحيوان أكثر صار أقوى وأشدّ، وبالتالي أقدر على تكميل نفسه ووقايتها، وبالتالي أقدر على الاستكمال، وأقدر على القيام بالأفعال الدخيلة أو الخادمة في تكون غيره من أجزاء الكون أو استكمالها؛ وصيرورته كذٰلك كمالٌ له. وكلّما تأمّلنا وتعلّمنا أكثر

صرنا أكثر تمييزًا وفهمًا وأبعد عن الخطإ والغفلة، وبالتالي أقدر على التعلّم. وكلّما تدرّبنا أكثر صرنا أصبر وأقوى، وبالتالي أقدر على التدرّب. وكلّما صرنا عالمين ومدرّبين أكثر صرنا أقدر على القيام بالأفعال الأخرى المكمّلة لنا، وعلى حمايتها ممّا يضرّ بها، وبالتالي أقدر على الاستكمال، وأقدر على القيام بالأفعال الدخيلة أو الخادمة في تكوّن غيرنا من أجزاء الكون أو استكماله؛ وصيرورتنا كذٰلك كمالٌ لنا.

والآن، بعد أن استحضرنا كلّ هٰذه الأمور المعلومة بالمباشرة، نصبح قادرين على التوجّه إلى أوّل أمرٍ ندركه عن أنفسنا، وهو أنّنا موجوداتٌ هي أجزاءٌ من كلٍّ في جوهرها، متكوّنةٌ ككلٍّ جوهريٍّ مستكملٍ بذاته. إلّا أنّنا لا ندرك ذٰلك عن أنفسنا فقط، بل يشاركنا به النبات وسائر الحيوانات؛ وإذا كان كذٰلك فعلينا فيما يلي أن نتابع استحضار ما نعلمه عن أنفسنا واستكمالها من أمورٍ تجعلنا نتصوّرها بما يخصّها بذاتها.

ب ـ المبدأ الثاني: في أن كمالاتنا تتحدد على وفق خصائصنا الجوهرية، بما في ذلك جزئيتنا الجوهرية من الكون ككل.

إنّ الأمر الثاني الّذي نجده معلومًا عندنا بتلقائيّةٍ ملازمةٍ للصدق، ويلزمنا استحضاره حتى نكون سائرين في سبيل تصوّر أنفسنا واستكمالها بما يخصّها بالذات، هو أنّ تحديد كمالاتنا ينشأ من تحديد خصائصنا الجوهريّة الّتي تجعلنا ما نحن عليه؛ وذٰلك أنّ

الكمالات أمورٌ تتمّ بها ذاتنا، ولا يمكن لذاتنا أن تتمّ إلّا بأن تحصل الأمور الّتي تقبلها في جوهرها، ولا يمكن لها أن تقبل أشياء إلّا وفقًا لخصائصها الجوهريّة. إلّا أنّه ليس كلّ ما نقبله فهو كمالٌ لنا، بل ما دمنا مستكملين بذاتنا، ولا نملك كلّ كمالاتنا فعلًا، بل نستكمل بتحصيلها أو حفظها، فهٰذا يعني أنّنا قابلون لتحصيلها أو حفظها، وقابلون لعدم تحصيلها أو لفقدانها، وبالتالي كما كانت الكمالات أمورًا نقبلها فكذٰلك نقائصنا هي أمورٌ نقبلها، وما لم تتميّز كمالات الخصائص الجوهريّة عن نقائصها، فلن نكون مميّزين بين استكمالنا ونقصنا، وإذا ما كان هناك ما يوجب اشتباه أحدهما بالآخر، فإنّنا قد نرى أنفسنا مستكملين دون أن نكون كذٰلك حقيقةً.

والآن، حيث قد تنبّهنا إلى أنّنا متكوّنون ككلٍّ جوهريٍّ مستكملٍ بذاته، فمن البيّن لنا ضمنًا أنّ كلّ واحدةٍ من خصائصنا الجوهريّة، لا تكون بمفردها موضوعًا أوّلًا للاستكمال، بل الموضوع الأوّل للاستكمال بالنسبة إليها هو أنفسنا ككلٍّ جوهريٍّ مؤلّفٍ منها، وبالتالي لا يمكن لنا أن نحدّد كمالاتنا بأن نأخذ واحدةً منها بشكلٍ منفردٍ مع تناسي الأخرى، فنقصر النظر مثلًا على امتلاك القوّة الجسميّة، أو المشاعر النزوعيّة الملذّة، أو المعارف الّتي نجهلها؛ ولا يمكن لنا أن نحدّد الأفعال الّتي تكمّلنا بقصر النظر على ما يكمّل واحدةً منها، وبعيدًا عن ملاحظة أثر الفعل على كمالات الخصائص الأخرى؛ بل لا يمكن لأيّ واحدةٍ منها أن تستكمل حقيقةً تحصيلًا

وحفظًا إلّا باستكمال الأخرى؛ وذٰلك أنّها جميعًا خصائص جوهريّةٌ لنا، ولا نكون نحن إلّا من حيث إنّنا مؤلّفون منها ككلٍّ جوهريٍّ. فكما كان الموضوع الأوّل للصحّة الجسميّة هو الجسم ككلٍّ، ولا يمكن أن نحدّد كمالاته كجسمٍ بقصر النظر على جزءٍ واحدٍ منه، وكما كان تحديد الأفعال المحصّلة أو الحافظة لصحّتنا الجسميّة يعتمد جوهريًّا على ملاحظة أثرها على الجسم ككلٍّ وليس على جزءٍ بعينه فقط، وكما كان من غير الممكن حقيقةً أن نحفظ صحّة أيّ جزءٍ بعينه إلّا في طول المراعاة لصحّة الجسم ككلٍّ، فكذٰلك الحال، بالنظر إلى جنباتنا وخصائصنا الجوهريّة ككلٍّ، سواءٌ تلك المرتبطة بالغذاء والنموّ، أو المرتبطة بالنزوع والحركة، أو المرتبطة بالإدراك؛ ولأجل ذٰلك كنّا ندرك من أوّل الأمر أنّ كمالاتنا لا تتحدّد وفقًا لخصائصنا فحسب، بل أيضًا بوصفها أجزاءً جوهريّةً منّا. وكنّا ندرك أيضًا أنّ تحديد الأفعال الراعية لكمالنا، لا يستند فحسب إلى ملاحظة أثرها على كمال خاصّيّةٍ وجنبةٍ من جنباتنا الجوهريّة، بل إنّها تتحدّد من حيث أثرها على كمالات جنباتنا ككلٍّ، ومن حيث إنّ كلّ واحدةٍ منها جزءٌ في جوهرها من كلّ جوهريٍّ مؤلّفٍ منها، وهو ما يشير إليه كلّ واحدٍ منا بـ (أنا).

والآن، بما أنّنا قد تنبّهنا إلى أنّ الواحد منّا يوجد جزءًا في جوهره من الكون ككلٍّ، فلا يكون (هو) إلّا بما هو جزءٌ منه وفق تسلسلٍ طوليٍّ وعرضيٍّ يرعى حصول الأكمل؛ ولأجل ذٰلك وجدنا أنّ الموضوع

الأوّل للاستكمال ضمن الكون ككلٍّ، ليس أيّ واحدٍ من الأجزاء المستكملة بشخصه، بل الكون ككلٍّ؛ الأمر الذي يعني أنّنا ندرك من أوّل الأمر أنّ جزئيّتنا الجوهريّة من الكون ككلٍّ، تشكّل جنبةً وخصّيصةً جوهريّةً لنا، وبالتالي لا يمكن لنا أن نحدّد كمالاتنا ككلٍّ جوهريٍّ إلّا في طول ملاحظتنا لجزئيّتنا الجوهريّة من الكون ككلٍّ، تمامًا كما لم يكن ممكنًا لنا أن نحدّدها إلّا في طول ملاحظتنا لجميع الخصائص والجنبات الّتي تجعل من كلّ واحدٍ منا ذٰلك الموجود المحدّد. بل ولا يمكن لنا أن نحدّد الأفعال الراعية لكمالاتنا إلّا في طول تحديد أثرها على كمال الكون ككلٍّ جوهريٍّ، تمامًا كما لم يمكن تحديدها إلّا في طول تحديد أثرها على سائر الجنبات الّتي نملكها. بل، كما لم يكن ممكنًا لأيّ جنبةٍ من جنباتنا أن تبلغ حقيقة كمالها الخاصّ تحصيلًا وحفظًا إلّا في ظلّ مراعاة كمالات الجنبات الأخرى، فكذٰلك الحال بالنسبة إليها جميعًا مع الكون ككلٍّ، فلا يمكن لنا أن نبلغ حقيقة كمالنا الخاصّ تحصيلًا وحفظًا إلّا في ظلّ مراعاتنا لكمالات الكون ككلٍّ جوهريٍّ. وإذا كان كذٰلك فهٰذا يعني أنّ تحديد مراتب الكمالات، وتحديد الراجح منها بالذات، إنّما يتمّ هو الآخر بناءً على ملاحظة علاقة كلّ واحدٍ منها بالكلّ ككلٍّ، وتحديد الأكمل منها بالنسبة إليه مطلقًا أو في ظرفٍ أو حالٍ خاصٍّ. فما دامت الكمالات تتّحد وفقًا للخصائص الجوهريّة، وما دامت الخصائص الجوهريّة مترابطةٌ جوهريًّا، وما دامت جزئيّتنا

من الكون ككلٍّ تشكّل واحدةً منها، فهٰذا يعني أنّ كلًّا من تحديد الكمالات والأفعال الراعية لها والتمييز بين مراتبها والترجيح عند تزاحمها، إنّما يتمّ من خلال ملاحظتنا لأنفسنا ككلٍّ جوهريٍّ هو جزءٌ من كلٍّ في جوهره، وفيما عدا ذٰلك فلن نضمن شيئًا من ذٰلك.

ومع ذٰلك، ورغم معرفتنا التلقائيّة الملازمة للصدق بأنّ كمالاتنا تتحدّد وفقًا لخصائصنا الجوهريّة، إلّا أنّنا ـ وكما وجدنا دائمًا ـ نملك حكمًا تلقائيًّا مضادًّا لها، ومستحوذًا على أذهاننا بدلًا منها، وهو أنّ مشاعرنا النزوعيّة هي المعيار في تحديد ما يكملنا وما ينقصنا، وبالتالي لا معنى للكمال والنقص إلّا الملاءمة والمنافرة مع المشاعر النزوعيّة الفعليّة الّتي تشكّل أساسًا، ليس لتحديدها فحسب، بل لتحديد الأفعال المحصّلة لها والترجيح بينها أيضًا؛ إلّا أنّنا كما كنّا ندرك تناقضه ومحض صوريّته فيما إذا لاحظناه مثلًا بالنسبة إلى كمالات الصحّة الجسميّة، فكذٰلك الحال بالنسبة إلى سائر الكمالات والأفعال؛ إذ رغم أنّ المشاعر النزوعيّة قد تنشأ عن الحاجة الحقيقيّة لكمالٍ ما، وتتعلّق بما يكمّلنا حقيقةً، وبالراجح منها فعلًا، إلّا أنّ الأمر ليس كذٰلك دائمًا ولا حتّى في أكثر الأحوال؛ لأجل ذٰلك لم نكن لنجعل من الملاءمة والمنافرة مع المشاعر النزوعيّة بديلًا عن المعرفة الطبّيّة وممارسة الوقاية والعلاج، أو معيارًا لتحديد ما يضرّنا أو ينفعنا؛ إذ لو كانت الملاءمة مع المشاعر النزوعيّة معيارًا بذاتها لتحديد كمالاتنا وما يرعاها وتعيين

الراجح منها بذاته، لما كانت لتقودنا إلى خلافها.

والآن، بما أنّنا موجوداتٌ مستكملةٌ بذاتها، وتحديد كمالاتنا، وما يحصلها وما يحفظها، وما يرجح منها عند التزاحم إنّما يكون في طول ملاحظتنا لأنفسنا ككلٍّ جوهريٍّ هو جزءٌ من الكون ككلٍّ في جوهره؛ فهٰذا يعني أنّنا لا نملك أن نسير في مسار الاستكمال إلّا بالنحو الراعي لذٰلك. وإذا كان كذٰلك، فعلينا فيما يلي أن نتابع في استحضار ما نعلمه عن استكمالنا، لنرى كيف يحصل، وما الّذي يضمن لحركتنا أن تكون استكمالًا، فنتقدّم أكثر في تشكيل تصوّرنا عن أنفسنا واستكمالها تصورًا يخصّها بالذات؛ وذٰلك أن ما استحضرناه إلى الآن لا يختصّ بنا، بل هٰذا حال كلّ ما يستكمل بذاته من نباتٍ وحيوانٍ.

جـ ـ المبدأ الثالث: في أن استكمالنا على ثلاثة أنواع مترابطة جوهريًّا وهي: الاستكمال الطبيعي والاستكمال الإرادي والاستكمال التدبيري.

والآن، بعد أن توجّهنا إلى أنّنا موجوداتٌ هي أجزاءٌ من كلٍّ في جوهرها، متكوّنةٌ ككلٍّ جوهريٍّ مستكملٍ بذاته، وأنّ كمالاتنا تتحدّد وفقًا لخصائصنا الجوهريّة، بما في ذٰلك جزئيّتنا من الكون ككلٍّ، يمكننا الآن أن نتوجّه إلى أمرٍ أخصّ منه، بحيث يقرّبنا أكثر من تصوّرنا لأنفسنا واستكمالها تصوّرًا يخصّها بذاتها، وهو أنّ

استكمالنا على ثلاثة أنواعٍ:

أوّلها: الاستكمال الطبيعيّ، وهو الحركة الطبيعيّة نحو الأكمل. وهي طبيعيّةٌ بمعنى أنّها تنشأ من نفس طبيعتنا وخصوصيّاتنا الجوهريّة بمعزلٍ عن معرفتنا وإرادتنا، أي سواءٌ عرفنا وأردنا ذٰلك أم لا. إذ إنّنا وبملاحظة ما يجري في أبداننا مثلًا، نجد أنّ الأعضاء الّتي نملكها تعمل بالنحو المؤدّي لاستكمالها واستكمال البدن ككلٍّ بمعزل عن معرفتنا وإرادتنا لذٰلك. فالأعضاء الّتي تتلقّى الغذاء مثلًا، تهضمه وتحلّله وتغيّر فيه تغيّراتٍ بحيث تتلقّاه أعضاءٌ أخرى لتفعل فيه أفعالًا أخرى، وهٰكذا حتّى يصير البدن ككلٍّ ناميًا وتصير الأعضاء كلّها قادرةً على القيام بنفس تلك الأفعال بشكلٍ أكفأ، فيكون بدننا بالحال الّذي نسمّيه بالصحّة البدنيّة، دون أن يكون لمعرفتنا وإرادتنا أيّ دخلٍ في قيامها بأعمالها، وحصول تلك التغيّرات والاستكمال بها. ولا فرق في ذٰلك بين أعضائنا المرتبطة بالتغذّي والنموّ، أو أعضائنا المرتبطة بالحسّ أو الإدراك أو النزوع أو النقل والانتقال، فجميعها تستكمل استكمالًا طبيعيًّا وبمعزلٍ عن معرفتنا وإرادتنا لذٰلك، فتصير أعضاء النقل بالنحو الّذي يجعلنا قادرين على تغيير أوضاعنا أو مواضعنا أو مواضع ما حولنا، وتصير أعضاء الحسّ بالحال الّذي يجعلها منفعلةً ومتأثّرةً بالنحو الملائم لحصول التمييز والإدراك، وتصير أعضاء الإدراك بالحال الّذي يجعلها متلقّيةً لانفعالات أعضاء الحسّ، ومميّزةً لما يرد إليها عبرها، وحافظةً له،

وقادرةً على التحليل والتركيب والتصوّر والحكم، وتصير أعضاء النزوع بالحال الّذي يجعلها منفعلةً عن الإدراك والتمييز، وحصول الشهوة والأنفة، واللذّة والألم، والإرادة والكراهة. فهٰذه كلّها كمالاتٌ تحصل نتيجةً للتغيّر الطبيعيّ الجاري فينا بمعزلٍ عن معرفتنا وإرادتنا، ونصير أكمل بحصولها، كما كنّا أكمل بنفس امتلاكنا لما يخوّلنا تحصيلها.

ثانيها: الاستكمال الإراديّ، وهو الحركة الإراديّة التلقائيّة نحو الأكمل، بحيث نجد عندنا معارف تلقائيّةً عمّا يكمّلنا تحصيلًا أو حفظًا، مستقرّةً ومستحوذةً في أذهاننا، فيترتّب عليها بالمباشرة مشاعر نزوعيّةٌ ملائمةٌ، توجب مع ارتفاع العائق إرادةً تلقائيّةً على وفقها. فنحن نتنفس لأنّنا ندرك بتلقائيّةٍ حاجتنا للتنفّس ونعلم بتلقائيّةٍ كيف نمارسه، ومنذ أن نولد نشرع بالبكاء ونحرّك رؤوسنا فاتحين أفواهنا، طلبًا لغذائنا ولدفئنا؛ لأنّنا ندرك بتلقائيّةٍ حاجتنا للدفء والطعام وأنّ سدّهما من غيرنا، ونلتقط غذاءنا بشفاهنا لأنّنا نحسّ به بتلقائيّةٍ، ونجد بتلقائيّةٍ حاجتنا لالتقاطه كي نمضغه، ونمضغه ونبلعه لأنّنا نجد بتلقائيّة حاجتنا لمضغه وبلعه ونعلم بتلقائيّةٍ كيف نمضغه ونبلعه، ونتحرّك مبتعدين عمّا آذانا؛ لأنّنا ندرك بتلقائيّة منافاته لكمالنا وندرك بتلقائيّة تحقّق الحفظ بالابتعاد عنه وكيفيّة الابتعاد عنه، ونتحرّك بتلقائيّةٍ نحو ما يلذّنا، وعمّا يؤلمنا، كلّ ذٰلك في طول الممارسة

الذهنيّة الاستنتاجيّة التلقائيّة انطلاقًا من المعارف والأحكام التلقائيّة الّتي نجدها عندنا. ويستمرّ الأمر على هٰذا النحو بالموازاة مع اكتساب ممارساتٍ إراديّةٍ تلقائيّةٍ جديدةٍ، بدءًا من اكتساب القدرة على التحكم التلقائيّ بأعضائنا الحسّيّة والحركيّة، مرورًا بتعلّم الكلام والتعبير عن مشاعرنا النزوعيّة، والمشي وكيفيّة استخدام الأشياء حولنا للأكل والشرب وغير ذٰلك من أمورٍ، وصولًا إلى اكتساب المهارات والعادات المختلفة، والامتثال للقوانين والتشريعات الّتي تملى علينا. فهٰذه كلّها أفعالٌ نقوم بها عن ميلٍ داخليٍّ تلقائيٍّ متفرّعٍ على معرفةٍ تلقائيّةٍ مستقرّةٍ في أذهاننا طبيعيًّا أو بالعادة أو بالتلقين، بحيث تصير الحركات صادرةً عنّا كما لو أنّها أفعالٌ طبيعيّةٌ؛ بسبب استقرار واستحواذ المعارف التلقائيّة الّتي توجبها؛ ولأجل ذٰلك كان استكمالنا من خلال هٰذه الأمور وما أشبهها استكمالًا إراديًّا، وكنّا نصير أكمل بنتائجها، كما كنّا أكمل بنفس امتلاكنا لما يخوّلنا ممارستها.

ثالثها: الاستكمال التدبيريّ، وهو الحركة الإراديّة التدبيريّة نحو الأكمل، بحيث ننطلق من ممارسة الرويّة على أفكارنا ومشاعرنا النزوعيّة وأفعالنا على أنفسنا وما حولنا، فنحدّد ما يكملنا تحصيلًا أو حفظًا، فتنشأ فينا الأحوال النزوعيّة الملائمة لنتيجة الرويّة، فنريد ونتحرك على وفقها ما لم يعقنا عائقٌ؛ إذ إن ملاحظتنا لاستكمالنا تظهر لنا أنّنا لا نستكمل بالنحوين المتقدّمين فحسب،

بل نملك أن نمارس الاستكمال من خلال التدبير، بأن نميّز بين الصحيح والخاطئ من الأفكار، وبين ما يصلح ولا يصلح للاستعمال في الاستنتاج، أو للاعتماد عليه في النزوع والعمل، بدءًا من التمييز بين ما يكون غايةً وكمالًا حقيقةً وبين ما يبدو لنا أنّه كذٰلك، ومرورًا بتمييز ما يكون رغبةً أو رضا أو التذاذًا بما يكملنا حقيقةً أو بما يبدو أنّه كذٰلك، ووصولًا إلى التمييز بين الأفعال المؤدّية حقيقةً إلى تحصيل أو حفظ تلك الغاية وذٰلك الكمال، وما يبدو لنا أنّه كذٰلك، أو التمييز بين الأفعال الراجحة في نفسها حقيقةً وبين ما يبدو لنا أنه كذٰلك. فهٰذه كلّها ممارساتٌ قائمةٌ على التروّي والتمييز لما يحدث فينا وحولنا، بالنحو الموجب لضمان استكمالنا استكمالًا صحيحًا، فنحصل ما يكملنا حقيقةً، ونقي أنفسنا ما يضرّها ويسلبها أو يمنعها من كمالاتها أو من الأفعال الراعية لها. ورغم أنّنا نمارسها جميعًا بإرادةٍ تنشأ فينا، إلّا أنّها إرادةٌ متفرّعةٌ عن رويّةٍ وتمييزٍ، بحيث تكون إرادة التروّي والتمييز هي الإرادة الأولى المتقدّمة على أيّ إرادةٍ أخرى، بحيث يتفرّع عنها كلّ ما عداها بالنحو الملائم لها؛ ولأجل ذٰلك كانت إرادةً تدبيريّةً لا تلقائيّةً، وكان الاستكمال بها استكمالًا تدبيريًّا لا تلقائيًّا، وكنّا نصير أكمل بنتائجها، كما كنّا أكمل بامتلاكنا لما يخوّلنا ممارستها.

هٰذا كلّه فيما يتعلّق بأنواع الاستكمال الّتي نجدها عندنا. إلّا أنّنا لا ندرك فحسب أنّنا نستكمل بها ومن خلالها، بل ندرك أيضًا

ضمن ذٰلك أنّها مترابطةٌ جوهريًّا، فيفتقر كلّ واحدٍ منها إلى الآخر، ونفتقر لها جميعًا.

أمّا بالنسبة إلى الاستكمال الطبيعيّ، فرغم أنّه يحصل فينا بمعزلٍ عن معرفتنا وإرادتنا المباشرة، إلّا أنّه يفتقر في كثيرٍ من الأحيان إلى الأفعال الإراديّة الّتي توفّر له الأمور الّتي يعمل عليها بمعزلٍ عن معرفتنا وإرادتنا، فأفعال الأكل والشرب والسكن والتدفئة والتبريد لا تحصل منّا بأفعالٍ طبيعيّةٍ، بل بأفعالٍ إراديّةٍ أو تدبيريّةٍ، ولا يمكن للاستكمال الطبيعيّ أن يحصل إلّا في طولها. بل نجد أنّ الأعضاء العاملة بطبيعتها معرّضةٌ للمرض، وتحتاج في كثيرٍ من الأحيان إلى أن نتدخّل بأفعالٍ تدبيريّةٍ، وعلومٍ مكتسبةٍ بالرويّة، لنعالجها ونضمن حصول الاستكمال الطبيعيّ بها. أضف إلى أنّ التغيّرات والأفعال الطبيعيّة الّتي تحدث حولنا قد تكون منافيةً لاستكمالنا، وإدراكنا لهٰذا الأمر يحدو بنا نحو التحرّك الإراديّ أو التدبيريّ إلى حيث التغيّرات الطبيعيّة الملائمة لاستكمالنا؛ ولذٰلك كان حالنا وحال سائر الحيوانات، مخالفًا لحال النباتات؛ فرغم أنّها تتكوّن مثلنا حيث تكون سائر الأمور الكافية لتكوّنها واستكمالها متوفّرةً بالفعل، وواصلةً إليها، إلّا أنّها تفسد بانتفائها وتزول؛ أمّا نحن والحيوانات الأخرى فنتحرّك إلى حيث تتوفّر التغيّرات الطبيعيّة الملائمة لاستكمالنا، لنضمن حصول الاستكمال الطبيعيّ. هٰذا كلّه فضلًا عن أنّ الاستكمال الطبيعيّ نفسه، حتّى مع ارتفاع ما يعيقه،

لا يكفي لتحصيل كلّ كمالاتنا، أو كلّ ما نملك أن نقوم به خدمةً لاستكمال الموجودات الأخرى، كما هو حال النباتات مثلًا؛ وذٰلك أنّ كمالاتنا النزوعيّة والإدراكيّة، والكمالات الّتي تحتاج إليها الموجودات الأخرى ضمن الكون، لا تحصل جميعها بمحض التغيّرات الطبيعيّة الجارية فينا وحولنا، بل منها ما لا يحصل أصلًا إلّا من خلال الأفعال الإراديّة والتدبيريّة الّتي نمارسها على أنفسنا وما حولنا، فنتعلّم ونتدرّب ونعوّد أنفسنا ونروي كي نحصّلها أو نحفظها؛ ولأجل ذٰلك لم يكن الاستكمال الطبيعيّ مستغنيًا بنفسه عن الاستكمالين الإراديّ والتدبيريّ، ولا كافيًا لنا لتحصيل كلّ ما يكملنا، بل يحتاج إليهما، سواءٌ في ضمان حصوله والاستكمال بما يحصل به، أو في تحصيل ما لا يحصل به أصلًا.

أمّا بالنسبة إلى الاستكمال الإراديّ، فمن الواضح بعد استحضار ما تقدّم أنّه لا يكون إلّا في طول الاستكمال الطبيعيّ، ولا معنى لممارسته إلّا بالتوازي معه، وكلّما كان الاستكمال الطبيعيّ أكمل، كنّا أقدر على ممارسة الإراديّ وأبعد عمّا يعيقه، فنحن لا نمارسه إلّا بعد أن تكون أعضاء الاستكمال الطبيعيّ نفسها عاملةً لعملها، طالما أنّه لا يمكن تحصيل ما يحصل بالحركة الطبيعيّة من خلال الحركة الإراديّة التلقائيّة؛ فأفعال القلب والدماغ والمِعدة وسائر الأعضاء الأخرى لا تحصل بالتغيير الإراديّ، ولا هو يحصل إلّا في طولها؛ ولأجل ذٰلك كان مفتقرًا جوهريًّا إليه كما كان ذاك كذٰلك. أمّا افتقاره

إلى الاستكمال التدبيريّ، فلأنّه ـ أي الاستكمال الإراديّ ـ لا يحصل لنا عن كلّ فعلٍ إراديٍّ أيًّا كان، حتّى مع ضمان حصول الاستكمال الطبيعيّ؛ وذٰلك أنّه ـ أي الفعل الإراديّ ـ لا ينشأ ويكون استكمالًا إلّا متى ما كانت الأحكام التلقائيّة عن كمالاتنا وما يراعيها معارف حقيقيّةً، ومستقرّةً أو مستحوذةً في أذهاننا، بحيث يترتّب عليها بالمباشرة، بعد استقرارها أو استحواذها، مشاعر نزوعيّةٌ ملائمةٌ، توجب مع ارتفاع العائق إرادةً تلقائيّةً على وفقها؛ والحال أنّ أحكامنا التلقائيّة عمّا يكملنا تحصيلًا وحفظًا، لا تكون معارف حقيقيّةً دائمًا، ولا حتّى عندما تكون كذٰلك تكون مستقرّةً أو مستحوذةً على الداوم في أذهاننا، بل قد يكون ذٰلك لمضادّاتها، رغم أنّها جميعًا تلقائيّةٌ على حدٍّ سواءٍ، وبالتالي نحتاج إلى جعل تلك مستقرّةً بدلًا عنها، حتّى تنشأ المشاعر النزوعيّة الملائمة لها، وتحدث الإرادة التلقائيّة على وفقها، ونستكمل بها استكمالًا إراديًّا تلقائيًّا، دون أن نحتاج إلى الرويّة، لا في معرفة ما يكملنا تحصيلًا أو حفظًا، ولا في تطبيقه، وإنّما فقط في تبديل مشاعرنا النزوعيّة وجعلها ملائمةً لها، حتّى نتمكن ممارسة الاستكمال الإراديّ لا غير؛ تمامًا كما يحصل عندما لا نتّبع إرشادات الأطبّاء فلا نتناول الدواء، أو لا نمتنع عمّا حذرنا منه فنفعل ما يضرّ بصحّتنا، رغم تصديقنا التلقائيّ بقولهم، وقدرتنا التلقائيّة على تطبيقه، بمعزلٍ عن أيّ تدبيرٍ ورويّةٍ فيهما، فلا نحتاج حينها إلّا إلى

تبديل الاستقرار أو الاستحواذ تمهيدًا لتبديل الشعور النزوعيّ وحصول الإرادة والممارسة التلقائيّتين على وفقه.

بل قد تكون المعرفة الحقيقيّة التلقائيّة بما يكملنا هي المستحوذة والمستقرّة، وتنشأ لدينا المشاعر النزوعيّة الملائمة لها، فنريد ونفعل على وفقها ونستكمل استكمالًا إراديًّا، ومع ذٰلك، تكون الكمالات الموافقة لها مزاحمةً بتحصيل كمالاتٍ أخرى نعرفها هي الأخرى بتلقائيّةٍ، ونعرف رجحانها عليها في ذٰلك الحال أو الموقف أيضًا بتلقائيّةٍ، ويكون الفعل المراعي لها فعلًا تلقائيًّا أيضًا، ومع ذٰلك، لا تكون هي المستحوذة والمستقرّة، فلا توجد المشاعر النزوعيّة الملائمة لها، فلا تتعلّق إرادتنا بالراجح في ذٰلك الموقف بل بالمرجوح. وفي هٰذه الحال، لا نحتاج في إيجاد الاستكمال الإراديّ إلّا إلى تبديل الشعور النزوعيّ، تبعًا لتبديل الاستحواذ والاستقرار الذهنيّ، دون أن نحتاج إلى الرويّة والتدبير في أيّ شيءٍ آخر؛ ولأجل ذٰلك كثيرًا ما كنّا لا نتمكّن من ممارسة الاستكمال الإراديّ إلّا بمعونة الاستكمال التدبيريّ، بأن نمارس الرويّة والتدبير على نفس المشاعر النزوعيّة لجعلها ملائمةً للقيام به فيحصل دون أيّ عائقٍ.

هٰذا كلّه في افتقار الاستكمال الإراديّ إلى الاستكمال التدبيريّ. أمّا بالنسبة إلى عدم اكتفائنا به دونه، حتّى مع انتفاء العائق عن ممارسته، فذٰلك لأنّ المعارف التلقائيّة الّتي نملكها عن الأفعال

الراعية لكمالاتنا أو كمالات الموجودات الأخرى تحصيلًا وحفظًا لا تشملها جميعًا، بل كثيرًا ما نحتاج إلى ممارسة الرويّة ليس فحسب لمعرفتها وتحديدها، بل لتحديد الراجح منها أيضًا، كما أنّ الأفعال الّتي تراعيها، لا تكون دائمًا أفعالًا تلقائيّةً، بل كثيرًا ما تكون أفعالًا تدبيريّةً بحيث لا يمكن مراعاة تلك الكمالات تحصيلًا أو حفظًا إلّا بأن نكون مروّين ومدبّرين في نفس ممارستنا لها، سواءٌ أكنّا نمارسها على موجوداتٍ أخرى مغايرةٍ لنا كما في الصناعات والحرف والأعمال التنظيميّة والإداريّة والقضائيّة والتشريعيّة، أم كنّا نمارسها على أنفسنا كما في تدبيرنا لمشاعرنا النزوعيّة وأفكارنا التلقائيّة، بداعي تكميل جنبتينا النزوعيّة والإدراكيّة، بالتخلّص من الجري التلقائيّ على وفقها.

ومن هنا، كنّا ندرك بمجرد الملاحظة والاستحضار لما نجده فينا أنّ الاستكمال الإراديّ نفسه مفتقرٌ في جوهره إلى الاستكمال التدبيريّ، سواءٌ في التمكين من حصوله وجعل كلّ فعلٍ إراديٍّ تلقائيٍّ استكمالًا إراديًا، أو في تحصيل ما لا يحصل به أصلًا؛ ولأجل ذلك كنّا نجد منذ بدايات النموّ والاستكمال أنّ اقتصارنا على تلقائيّة الفعل الإراديّ قد يكون منافيًا لاستكمالنا بعضًا أو كلًّا، مضافًا إلى أنّه لا يفي بتحصيل جميع كمالاتنا وحفظها؛ وبالتالي، كما كانت الأفعال الطبيعيّة الّتي تقوم بها أعضاؤنا ونستكمل بها تحتاج إلى الرعاية والعلاج، أي إلى الاستكمال التدبيريّ، لضمان أن يكون

عملها صحيحًا، فيحصل الاستكمال الطبيعيّ عن كلّ تغيّرٍ طبيعيٍّ، فكذٰلك الحال في الأفعال الإراديّة الّتي نقوم بها انطلاقًا من أحكامٍ ومشاعر نزوعيّةٍ تلقائيّةٍ، فإنّها تحتاج أيضًا إلى الاستكمال التدبيريّ في ضمان أن يكون قيامنا بها استكمالًا إراديًّا، مضافًا إلى حاجتنا إلى الاستكمال التدبيريّ في تحصيل ما لا يحصل به أصلًا.

أمّا بالنسبة إلى الاستكمال التدبيريّ، فهو أيضًا مفتقرٌ جوهريًّا إلى النوعين السابقين، ولا يمكننا أن نكتفي به عنهما أصلًا؛ أمّا حاجته إلى الاستكمال الطبيعيّ أو عدم كفايته عنه، فقد استحضرنا بما تقدّم ما يجعلها واضحةً؛ وأمّا حاجته إلى الاستكمال الإراديّ وعدم كفايته عنه، فذٰلك لأنّ العمل على وفق الرويّة والتدبير لا يصير مقدورًا عندنا بنحوٍ تامٍّ إلّا عندما تصير نفس ممارسته ممارسةً تلقائيّةً، أي بأن نصير مبادرين بتلقائيّةٍ إلى ممارسة التمييز على ما يجري داخلنا من أفكارٍ ومشاعر، وعلى ما يصدر عنّا من أفعالٍ ومواقف، تمهيدًا لاستبدال ما اكتشفنا خطأه من الأحكام التلقائيّة بما وجدنا صوابه، عبر العمل على جعل الأفكار الجديدة مأنوسةً ومستقرّةً بدل القديمة حتّى تصير مشاعرنا النزوعيّة موافقةً لها بلا أيّ مانعٍ أو عائقٍ. وإذا كان كذٰلك، فهٰذا يعني أنّ كلًّا من ممارسة الرويّة، والعمل على وفقها بلا مانعٍ أو عائقٍ لا يكون مقدورًا لنا بنحوٍ تامٍّ إلّا عندما نصير مريدين ومبادرين إلى ممارستها بتلقائيّةٍ، ومستبدلين لنتائجها بمضادّاتها، وبالتالي مستكملين بممارستها

استكمالًا إراديًّا. أضف إلى ذٰلك أنّنا كثيرًا ما نحتاج إلى تعويد أنفسنا على أفعالٍ وممارساتٍ لنصير مريدين لها بإرادةٍ تلقائيّةٍ فنستكمل بممارستها كذٰلك بعد أن كنّا نجهل بها بالكلّيّة، أو نجد صعوبةً في تطبيقها، كما في تدريب أنفسنا على المهارات المختلفة، وذٰلك لتوقّف أصل الاستكمال بها، أو كفاءته على أن نصير ممارسين لها بإرادةٍ تلقائيّةٍ دون الحاجة إلى التروّي عند كلّ خطوةٍ من خطواتها.

والآن، بعد استحضار كلّ ما تقدّم، يمكننا أن نتوجّه بوضوحٍ إلى أنّنا نمتلك ثلاثة أنواعٍ من الاستكمال مترابطةٍ جوهريًّا. ومع ذٰلك، فإنّ معرفتنا بما تقدّم تمهّد لنا الطريق للالتفات إلى أنّنا لا نستكمل بها جميعًا دفعةً واحدةً، بل تدريجيًّا، وأنّ لكلّ واحدةٍ من هٰذه الأنواع الثلاثة أربع مراتب متدرّجةٍ من الأدنى إلى الأعلى؛ وهٰذا ما علينا فيما يلي أن نعمد إلى استحضاره تدريجيًّا عن كلّ واحدٍ منها، حتّى نقترب أكثر من تصوّرنا لأنفسنا واستكمالها بما يخصّها بالذات.

د ـ المبدأ الرابع: في أن الاستكمال الطبيعي على أربع مراتب مترابطة، تفتقر جوهريًّا إلى أفعال طبيعية وإراديّة وتدبيريّة خادمة لها، ويقوم بها غيرنا.

بعد أن استحضرنا ما جعلنا ندرك تنوّع أنحاء الاستكمال الّتي نملكها، إلى استكمالٍ طبيعيٍّ وإراديٍّ وتدبيريٍّ، يحتاج كلٌّ منها إلى الآخر ونفتقر إليها جميعًا، يمكننا على إثر ذٰلك أن نستحضر الأمور

الأخرى الّتي ندركها عنها ضمن توجّهنا إليها، وهي أنّ لكلٍ واحدٍ منها أربعَ مراتب، تحصل عندنا بشكلٍ تدريجيٍّ مضافًا إلى التدرّج الواقع بين الأنواع أنفسها، وسوف أشرع هنا ببيان مراتب الاستكمال الطبيعيّ.

المرتبة الأولى: وهي المرتبة الّتي نصير مالكين لها بمجرّد تمام التكوّن، وقبل الانفصال عن مبادئه، أي قبل الولادة، حيث تنمو خلالها أعضاء جنباتنا الثلاث، أعني تلك المرتبطة بالغذاء والنموّ وتلك المرتبطة بالإدراك والتمييز، وتلك المرتبطة بالنزوع والحركة، بالحدّ الّذي تتطلّبه ممارسة الاستكمال بعد الانفصال عنها، أي بعد الولادة، بحيث تصير قادرةً على ممارسة عملها ما لم يعرض أيّ مانعٍ أو عائقٍ؛ وذٰلك مثل أن تصير أعضاء التغذّي والنموّ واجدةً لما يخوّلها القيام بأفعالها، كأفعال المعدة والكبد والقلب والكُلى وغير ذٰلك، وأن نصير قابلين لحصول قدرٍ من الإدراك الأوّليّ والوجدانيّ والحسّيّ، فندرك حاجتنا للتنفّس والأكل والدفء ونحسّ بملامسة الطعام لشفاهنا وفي داخل أفواهنا، ونصير قابلين لحصول الأحوال النزوعيّة الممهّدة لتلبيتها ومراعاتها، مثل الاشتهاء والنفور، والرضا والسخط، والالتذاذ والتألّم، وقادرين على ممارسة الحركات المعبّرة عنها كالأنين والبكاء، أو الراعية لها كأفعال التنفّس والأكل. ففي هٰذه المرتبة من الاستكمال الطبيعيّ، تصير لنا الكمالات الّتي تخوّلنا ممارسة ما لا يمكن أن يحصل الاستكمال إلّا بأن نمارسها بأنفسنا،

وإن كنّا لا نزال محتاجين إلى لائحةٍ طويلةٍ من الأفعال الاستكماليّة الّتي يتكفّل غيرنا بالقيام بها لأجلنا. وهي تبدأ من الحين الّذي كنّا لا نزال في بطون أمهاتنا، وإذا ما تمّ لنا ما يؤهّلنا لمتابعة الاستكمال خارجها، حصلت الولادة. ففي هٰذه المرتبة نصير مهيّئين لممارسة أوائل الأفعال الإراديّة غير المكتسبة بأيّ نحوٍ من الأنحاء، وإنّما نصير قادرين عليها طبيعيًّا بمجرّد تمام هٰذه المرتبة.

المرتبة الثانية: هي المرتبة الّتي تكتسب فيها أعضاء جنباتنا الثلاث ما يؤهّلها لاكتساب الأفعال الإراديّة التلقائيّة الكفيلة بتجنّب المضادّات وجلب الملائمات، حيث تنمو خلالها أعضاء الإدراك والنزوع والحركة بالحدّ الّذي يخوّلنا اكتساب أفعالٍ تلقائيّةٍ جديدةٍ لم نكن لنملكها أصلًا بمحض الاستكمال الطبيعيّ؛ وذٰلك بأن تنمو أعضاء الإدراك حتّى تصير قادرةً على تمييز ما يجري حولنا من أحداثٍ وأفعالٍ، وملاحظة علاقتها بما نميّزه من كمالاتٍ ننزع تلقائيًّا لمراعاتها، وعلى الاحتفاظ بالمعارف الحاصلة عنها، وعلى استقرارها في أذهاننا؛ وأيضًا، بأن تنمو الأعضاء المرتبطة بالنزوع وتصير لدينا أحوالٌ ومشاعر نزوعيّةٌ تحملنا على تقليدها ومحاكاتها أو تلقنها؛ وأيضًا، بأن تنمو الأعضاء الحركيّة بحيث نصير قادرين على المحاكاة والتقليد والتلقّن، ولو بضميمة التكرار. ففي هٰذه المرتبة من الاستكمال الطبيعيّ، نكتسب الكمالات الطبيعيّة الّتي تعدّنا لامتلاك أوائل الأفعال الإراديّة المكتسبة، لنستخدمها بعد

اكتسابها في عمليّة الاستكمال، كما سيأتي في المرتبتين الثانية والثالثة من مراتب الاستكمال الإراديّ التلقائيّ.

المرتبة الثالثة: وهي المرتبة الّتي تنمو فيها أعضاء جنباتنا الثلاث بالنحو الّذي يخوّلنا اكتساب الأفعال والأعمال التدبيريّة؛ وذٰلك بأن تزداد فينا كمالات الأعضاء المرتبطة بالإدراك والنزوع والحركة، بالنحو الّذي يخوّلنا تمييز الأفعال التدبيريّة، واختلافها عن الأفعال التلقائيّة والأفعال الحاصلة بالتقليد والمحاكاة، وملاحظة حاجتنا إليها وتوقّف استكاملنا عليها، وتصير لدينا المشاعر النزوعيّة الّتي تحملنا على السير في طريق امتلاكها، والقدرات الحركيّة على تنفيذها وممارستها. ففي هٰذه المرتبة من الاستكمال الطبيعيّ نصبح مؤهّلين للتقدّم في تكميل أنفسنا وتحصيل مطالبنا، بامتلاك أفعالٍ لا تملك ولا تمارس بمحض الاعتماد على تلقائيّتنا الإدراكيّة والنزوعيّة.

المرتبة الرابعة: وهي المرتبة الّتي تبلغ خلالها أعضاء جنباتنا الثلاث تمام نموّها، ونصير مؤهّلين لاكتساب ما يخوّلنا مراعاة مطالبنا وكمالاتنا ككلٍّ، وذٰلك بأن نصير قادرين على الدخول في مرحلة التمييز لمجموع مطالبنا وعلاقاتها، وواجدين للمشاعر النزوعيّة الّتي تحملنا على مراعاتها وتدبيرها معا ككلٍّ، ومالكين للقدرات الحركيّة الّتي تخوّلنا العمل على المواءمة بينها. ففي هٰذه المرتبة لا نعود قادرين فحسب على تمييز مطالبنا كأمورٍ مفردةٍ نسعى في كلّ مرّةٍ لتلبية ما نجد لدينا من مشاعر نزوعيّةٍ ملائمةٍ لها، بل

تنمو أعضاء الإدراك والتمييز بالنحو الّذي يعدّنا للنظر إلى كلّ واحدٍ من مطالبنا كجزءٍ من كلٍّ، ويجعلنا نازعين إلى المواءمة بينها، وقادرين على الحركة تلبية لذٰلك.

هٰذا كلّه بالنسة إلى مراتب الاستكمال الطبيعيّ والتدرّج في بلوغها، ومن البيّن أنّنا لا نتدرّج فيها باستقلالٍ منّا، بل في ظلّ توفّر ما يخدم حركتنا خلالها، ليس تلك الّتي نقوم بها بأنفسنا وحسب، بل تلك الّتي توفّرها الأفعال الطبيعيّة والإراديّة التلقائيّة للموجودات المحيطة بنا من جماداتٍ ونباتاتٍ وحيواناتٍ، جنبًا إلى جنبٍ مع تلك الّتي يوفّرها غيرنا من الناس عبر أفعالهم الإراديّة التلقائيّة والتدبيريّة؛ فرغم أنّنا نمارس الاستكمال الطبيعيّ بأنفسنا، إلّا أنّه مفتقرٌ جوهريًّا إلى أفعالٍ طبيعيّةٍ وإراديّةٍ وتدبيريّةٍ يقوم بها غيرنا، ولا معنى للكلام عن استكمالنا الطبيعيّ إلّا بما هو مرتبطٌ جوهريًّا بكلّ الأفعال الدخيلة في استكمالنا به، وأيّ اختلالٍ فيها وجودًا وعدمًا وصحةً وخطأً، سينعكس على استكاملنا به لا محالة.

هـ ـ المبدأ الخامس: في أن الاستكمال الإرادي التلقائي على أربع مراتب مترابطة، تفتقر جوهريًّا إلى أفعال إرادية وتدبيرية خادمة لها، يقوم بها غيرنا.

بعد أن استحضرنا ما نعلمه عن مراتب الاستكمال الطبيعيّ، علينا أن نستحضر ما نعلمه عن مراتب الاستكمال الإراديّ التلقائيّ، فهو أيضًا على أربع مراتب:

المرتبة الأولى: وهي المرتبة الّتي نمارس خلالها أفعالًا نعرفها، ونعرف أنّها تكملنا، وننزع نحوها بعينها، ونقدر عليها، بالفعل، كنتيجةٍ لبلوغ المرتبة الأولى من الاستكمال الطبيعيّ، دون أن يسبق وجداننا لكلّ ذٰلك أيّ نحوٍ من أنحاء الاكتساب، فندرك ونريد ونفعل بتلقائيّةٍ تامّةٍ. فهٰذه المرتبة من الاستكمال الإراديّ، توجد لدينا من حين ولادتنا، بحيث تشكّل أساسًا لاستمراريّة الاستكمال الطبيعيّ من حين الولادة، ونقوم خلالها بكلّ ما ندرك بتلقائيّةٍ طبيعيّةٍ استكمالنا به وكيفيّة استكمالنا به، ونقدر طبيعيًّا على القيام به دون أن يمكن لأيّ أحدٍ أن يقوم به عنّا؛ وذٰلك مثل التعبير عن آلامنا ولذائذنا، ورضانا وسخطنا، بالبكاء والأنين والعبوس والإعراض، وبمقابلاتها من أفعال التعبير الطبيعيّة؛ ومثل التحرّك التلقائيّ لنيل المشتهى والابتعاد عن المنفّر، والتقرّب التلقائيّ إلى المحبوب، ومجافاة المبغوض، ومثل الممارسة التلقائيّة لأفعال الأكل من مصٍّ ورشفٍ ومضغٍ وبلعٍ، ولأفعال التنفّس من شهيقٍ وزفيرٍ، ولأفعال الحواسّ من نظرٍ وسمعٍ ولمسٍ وشمٍّ وتذوّقٍ. وباستمرارنا بممارسة هٰذه المرتبة، نتقدّم شيئًا فشيئًا في امتلاك المرتبة الثانية من الاستكمال الطبيعيّ، فإذا ما دخلنا فيها، صرنا مهيّئين للانتقال إلى المرتبة الثانية من الاستكمال الإراديّ.

المرتبة الثانية: وهي المرتبة الّتي نمارس خلالها أفعالًا ، نكتسب معرفتنا بها وبعلاقتها الطبيعيّة بكمالاتنا، من خلال الملاحظة

والمراقبة لما يجري حولنا، فنعاين آثارها الطبيعيّة على كمالاتنا ومطالبنا، فننزع نحوها بتلقائيّةٍ، ونقوم بمحاكاتها وتقليدها، إمّا بتلقائيّةٍ دفعيّةٍ فيما إذا كانت أفعالًا بسيطةً، أو بتلقائيّةٍ تدريجيّةٍ فيما إذا كانت أفعالًا مركّبةً، حيث نقوم بملاحظة ومراقبة قيام من حولنا بها، فنميّزها عن غيرها، ونميّز أجزاءها ومراحلها، فنكرّر محاكاتها وتقليدها جزءًا تلو جزءٍ، جنبًا إلى جنبٍ مع تمييزنا لتحقّق ذٰلك منّا أو عدم تحقّقه، حتّى نصير قادرين على ممارستها بتلقائيّة، فإذا ما ملكناها، صرنا نمارسها تلقائيًّا في تحصيل ما يبدو كمالًا لنا أو حفظه، ما دمنا وجدنا لدينا المشاعر النزوعيّة التلقائيّة الملائمة لمراعاته، وتصير لدينا القدرة على أن نقوم ببعضٍ ممّا كانوا يقومون به لأجلنا؛ وذٰلك مثل استعمال أيدينا والوسائل المختلفة في الأكل والشرب، وفي التعبير عن المشاعر النزوعيّة، والتعامل والتخاطب مع الآخرين، ومثل ممارسة المهارات المكتسبة من مشيٍ وركضٍ وقفزٍ وتنظيفٍ وترتيبٍ وتحدّثٍ باللغة، وممارسة التمارين الرياضيّة، والأعمال المرتبطة بما نسمّيه بالمواهب الطبيعيّة، وغير ذٰلك من أمورٍ تُملك بعد امتلاك المرتبة الثانية من الاستكمال الطبيعيّ الّتي تؤهّلنا للتمييز والمراقبة والمحاكاة والتقليد والتكرار والاعتياد، تمهيدًا لممارستها والاستكمال بها بلا أيّ كلفةٍ. ففي هٰذه المرتبة من الاستكمال الإراديّ، نسعى لنيل أمورٍ نطلبها بتلقائيّةٍ، ولٰكنّنا لا نملك بالفعل المعرفة بما يحقّقها، ولا

نجد قدرتنا على تحقيقها بأيٍّ من الأفعال التلقائيّة الّتي نجدها عندنا طبيعيًّا، ولا نلتفت إليها إلّا بملاحظتنا لها تحصل أمامنا، وتمارس ممّن يتكفّل برعايتنا أو من يحيط به، فإذا ما حصل التوجّه والالتفات، وألحق وبالمراقبة، ثمّ بالمحاكاة والتقليد الدفعيّ أو التدريجيّ مع التكرار، صرنا قادرين على ممارستها بتلقائيّةٍ، وتحصيل أو حفظ الأمور الّتي نجد لدينا المشاعر النزوعيّة الملائمة لها. وبالاستمرار في ممارسة هٰذه المرتبة من الاستكمال الإراديّ، بالتوازي مع التقدّم في امتلاك المرتبة الثانية من الاستكمال الطبيعيّ، جنبًا إلى جنبٍ مع رعاية من يتكفّل بتنشئتنا، نصبح مهيّئين للانتقال إلى المرتبة الثالثة من الاستكمال الإراديّ.

المرتبة الثالثة: وهي المرتبة الّتي نكتسب فيها المعرفة التلقائيّة بالعلاقة بين أفعالٍ محدّدةٍ، ومطالب تلقائيّةٍ محدّدةٍ، لا ترتبط بها طبيعيًّا، وإنّما تُفرض وتُملى علينا ممّن يقدر علينا ويتحكّم بنا؛ فلا نجد لدينا مشاعر نزوعيّةً تلقائيّةً نحو آثارها، وإنّما ترتبط لدينا أو تُربط من قبل من يلقّننا ويملي علينا، بحصول أو حفظ أمورٍ أخرى أجنبيّةٍ عنها، يكون لدينا مشاعر نزوعيّةٌ تلقائيّةٌ نحوها. وذٰلك مثل اتّباع أوامر المعلّمين والمربّين ونواهيهم، ومجاراة الأعراف والآراء المشهورة، والامتثال للتشريعات والقوانين المفروضة، لا لأجل أنّنا نعرف ارتباطها بعينها بكمالاتنا، بل لأجل نيل أمورٍ أخرى اتّفق ارتباطها بها، مثل إرضاء الآمر بها والتودّد إليه، وتحصيل المدح

والثناء والاحترام والتقدير والجوائز الّتي ربطت بها، أو كفّ أذاه وضرره، وتجنّب الإهانة والإساءة والإذلال، وتوقّي العقاب الّذي ربط بها، أو نيل ما حرم منه. ففي هٰذه المرتبة لا نقوم بما نقوم به لأنّنا نجد لدينا مشاعر نزوعيّةً لمراعاته بخصوصه، وإنّما لأجل أنّه يجرّ إلينا أمورًا أخرى أجنبيّةً عنها، ولٰكن ربطت بها عنوةً ممّن يقدر علينا، ويتحكم بنا، ولولا ذٰلك لما توجّهنا إليها ولا أردناها أصلًا.

ونحن إنّما كنّا معرضين بدايةً لهٰذه المرتبة من الاستكمال الإراديّ؛ لأنّ الّذين يقومون برعايتنا وتنشئتنا، يرون كيف أنّنا لا نزال لم نمتلك بعد أيّ قدرةٍ على ممارسة أيّ مرتبةٍ من الاستكمال التدبيريّ، مع أنّه مرتبطٌ جوهريًّا بضمان الاستكمال بالنوعين الآخرين، وبتحصيل ما لا يحصل بهما؛ ولأجل ذٰلك كنّا محتاجين إلى أن يقوموا بسدّ النقص الّذي يخلّفه غياب الاستكمال التدبيريّ عنّا، ريثما نتأهّل لممارسته. وبما أنّهم يدركون ذٰلك بتلقائيّةٍ، جنبًا إلى جنبٍ مع معاينتهم لنا وقد بلغنا المرتبتين الثانيتين من الاستكمالين الطبيعيّ والإراديّ، فلم يكن منهم إلّا أن يضمّوا إلى تصدّيهم المباشر لرعاية الكمالات المفتقرة إلى الاستكمال التدبيريّ، بأن يقوموا بتطويعنا لممارسة ما يرون أنّه يوجب تحصيل جملةٍ منها لا تحتاج في القيام بها ومراعاتها إلى أزيد من القدرات الّتي بلغناها في تدرّجنا في مراتب الاستكمالين الطبيعيّ والإراديّ؛ ولأجل ذٰلك، وسواءٌ أصابوا أم أخطؤوا، فإنّهم يقومون بتحديد

الأعمال والضوابط الّتي يرون في التزامنا بها، رعايةً لتلك الكمالات، وبما أنّهم يروننا فاقدين للمعرفة بعلاقة تلك الأعمال بها، أو فاقدين للمعرفة بأنّها كمالاتٌ، أو فاقدين للمشاعر النزوعيّة الّتي تجعلنا مريدين بتلقائيّتِنا لها، أو مرجّحين لها على غيرها، فلم يكن لديهم من سبيلٍ، بحسب ما بلغناه من قدراتٍ حتّى الآن، إلّا أن يقوموا بربط مطاوعتنا لهم بأمورٍ يكون لدينا مشاعر نزوعيّةٌ ملائمةٌ لإرادتها والالتزام بها؛ فإذا ما فعلوا ذٰلك، لم يكن منّا إلّا أن نطاوعهم، ما لم نجد مندوحةً عن ذٰلك.

المرتبة الرابعة: وهي المرتبة الّتي نمارس فيها أفعالًا نكتسب معرفتنا بعلاقتها بكمالاتنا، بالرجوع إلى رويّة وتدبير غيرنا في معرفته بكمالاتنا، أو معرفته بالأفعال والحدود الراعية لها ككلٍّ، أو بالراجح منها في ظرفٍ ما؛ فنأخذ ذٰلك عنه، بعد أن صرنا مميّزين لعدم كفاية الاعتماد على تلقائيّتنا في تحديد أيٍّ من ذٰلك، رغم وجداننا لعجزنا عن ممارسة الرويّة والتدبير بأنفسنا لمعرفته، أو تردّدنا وخوفنا من الخطإ، فنريد ما أفضى إلينا به، ونجد لدينا المشاعر النزوعيّة الملائمة له، ونعمل وفقه ما لم يعقنا عائقٌ. وأوّل ما نقوم بذٰلك بأن نرجع إلى من يتولّى تنشئتنا، أو إلى من حولهم ممّن نراهم يثقون بهم ويطمئنّون إليهم، ثمّ إلى من نتعرّف عليه لاحقًا ونجد فيه الصفات الّتي تجعلنا نجد فينا مشاعر الطمأنينة إليه، أو إلى من أمكننا لاحقًا بعد التقدّم في مراتب الاستكمال التدبيريّ، أن

نعرف أهليّته وخبرته، فنأخذ عنه بعد ذٰلك أخذًا تلقائيًّا. وقد يمتدّ الأمر إلى ملاحظة ما اشتهر وشاع من تعاليم وتقاليد، أو جرت عليه الغالبيّة من الناس، فنجد في أنفسنا طمأنينةً برشدهم وصوابهم. ففي هٰذه المرتبة من الاستكمال الإراديّ، نقوم بتحديد ما نفعله تلقائيًّا، ولٰكن بالأخذ عن غيرنا، بعد أن نجد في أنفسنا نزوعًا تلقائيًّا لمراعاته، فلا نحتاج في تعلّق إرادتنا به إلى أيّ شيءٍ آخر.

وممّا يندرج تحت هٰذا المرتبة من الاستكمال الإراديّ، الأخذ بالقوانين والتشريعات المفروضة، اعتقادًا منّا بأنّها وضعت ممّن درسوا واختبروا ودبّروا؛ رعايةً منهم لكمالات من يشرعون ويقنّون لهم؛ ولأجل ذٰلك كانت عينُ الأفعال في المرتبة السابقة موضوعًا للاستكمال بها في هٰذه المرتبة أيضًا، ولٰكنّها في تلك لا لأجل اعتقادنا برعايتها بذاتها لكمالاتنا، وإنّما لأجل مطالب أخرى طمعًا أو خوفًا، أمّا هنا فلأجل أنّنا نرى فيها بعينها وبما يترتّب عليها بالذات أنّه ملائمٌ لكمالنا؛ ولأجل ذٰلك كان ما نطلبه ونستكمل به هنا مغايرًا لما نطلبه ونستكمل به هناك. وممّا يندرج أيضًا تحت هٰذه المرتبة من الاستكمال الإراديّ التلقائيّ قيامنا بالامتناع عن - أو الالتزام بـ - أفعالٍ تلقائيّةٍ اكتشفنا ضرورتها من خلال الأخطاء الّتي وقعنا فيها أو شاهدنا غيرنا يقع فيها، بحيث يكون ذٰلك كافيًا لاستحواذها وتشكّل المشاعر النزوعيّة التلقائيّة لمراعاتها، وترجيحها على غيرها، ونصير مستكملين بها استكمالًا إراديًّا تلقائيًّا.

هٰذا كلّه بالنسبة إلى مراتب الاستكمال الإراديّ التلقائيّ. ومن البيّن أنّها لا تحصل إلّا في ظلّ وجود من يقوم بأفعالٍ إراديّةٍ تلقائيّةٍ وتدبيريّةٍ تخدم تدرّجنا فيها على هٰذا النحو؛ ومتى ما افتقدنا من يقوم بذٰلك، أو من يقوم به بالنحو الصحيح، فلن نستطيع التدرّج في مراتب هٰذا النوع إلّا بنحوٍ مختلٍّ ومنافٍ لاستكمالنا. إذ من البيّن أنّ الأفعال الّتي نكتسبها بالمحاكاة والتقليد خلال المرتبة الثانية قد تكون أفعالًا ملائمةً لاستكمالنا، وقد تكون أفعالًا منافيةً لها، وبالتالي قد نعتاد على ممارسةِ الأفعال المضادّة لاستكمالنا ممارسةً تلقائيّةً، ونجد لدينا المشاعر النزوعيّة التلقائيّة نحو القيام بأفعالٍ لا تمتّ إلى استكمالنا بصلةٍ. كما أنّ الّذين يقدرون علينا ويتحكّمون بنا قد يكونون عارفين بما يكملنا وبكيفيّة ممارسة الإلزام والتلقين والترهيب والترغيب بالنحو المناسب لقابلياتنا، والراعي لكمالاتنا، وقد يكونون فاقدين لذٰلك بعضًا أو كلًّا، وعلى حسب ذٰلك تتحدّد كيفيّة استكمالنا بما يفعلون. كما أنّ الّذين نرجع إليهم لنستنصحهم ونسترشد بهم قد يكونون مالكين للمعرفة الصحيحة، أو للروية الصحيحة، أو آخذين لها عمّن هو كذٰلك، فيرشدوننا إلى ما يراعي كمالاتنا ككلٍّ بالنحو الصحيح، ويهدوننا إلى ترجيح الراجح من الكمالات والأفعال، وقد يكونون فاقدين لذٰلك بعضًا أو كلًّا، أو قد لا نعثر على من يقوم بهٰذا الدور، وعلى حسب ذٰلك تتّحد درجة استكمالنا بالأفعال الإراديّة التلقائيّة في المرتبة الرابعة من الاستكمال الإراديّ.

وإذا كان كذٰلك، فمن البيّن أنّنا نحتاج جوهريًّا في استكمالنا خلال مراتب الاستكمال الإراديّ التلقائيّ إلى أناسٍ ملكوا المعرفة الصحيحة بكيفيّة رعايتهم لاستكمالنا على هٰذا النحو، إمّا بأن يكونوا مالكين للرويّة الصحيحة بأنفسهم، أو آخذين لنتائجها عمّن ملكها، وعاملين معنا على وفقها.

ومع ذٰلك، فإن الاستكمال الإراديّ التلقائيّ، كما وجدنا في المبدإ السابق، يحتاج جوهريًّا إلى الاستكمال التدبيريّ في جلب المشاعر النزوعيّة الّتي تحملنا على مراعاة الأفعال الإراديّة الّتي لا تستحوذ علينا مضادّاتها. إذ من البيّن أنّ رجوعنا إلى غيرنا وأخذنا عنه ما يكملنا، لا يؤدّي دائمًا إلى أن تكون لدينا المشاعر النزوعيّة الكفيلة بوضعه موضع التطبيق والتنفيذ، بل قد يكون من الأفعال المضادّة لما اعتدنا عليه أو لما نرغب به بالفعل، فنجد لدينا ما يدعونا إلى مخالفته، وعدم الجري على وفقه، فلا ننتفع بنصح الآخرين لنا، ونستمرّ بالنحو المخالف لاستكاملنا. بل قد ينضمّ إلى ذٰلك أن تكون الأحوال المقارنة لنا، والناس المحيطون بنا، يعملون بالنحو الخادم لاستحواذ ما يضادّ استكمالنا؛ نتيجة عاداتهم الّتي اكتسبوها، أو معارفهم الخاطئة الّتي تشبّثوا بها؛ الأمر الّذي يصعب علينا الجري على وفق ما أخذناه عمن نصحنا، بل قد يقود ذٰلك إلى التخلّي عن نصحه واستبداله بمن ينصحنا بالنحو الموافق لمشاعرنا التلقائيّة.

ولأجل ذٰلك لم يكن يكفي لبلوغ المرتبة الرابعة من الاستكمال الإراديّ التلقائيّ أن يوجد من يعرفنا بما لا نعرفه عن كمالاتنا وكيفيّة مراعاتها ككلٍّ، بل نحتاج إلى أن نمتلك القدرة على الاستكمال التدبيريّ في التعامل مع مشاعرنا النزوعيّة التلقائيّة؛ الأمر الّذي يقودنا نحو ضرورة أن يكون الّذين نرجع إليهم مالكين للمعرفة والخبرة في كيفيّة توجيهنا، وعارفين بالآليّات والسبل الّتي تمكّننا من بلوغ الاستكمال التدبيريّ المكمّل لجنبتنا النزوعيّة، بأن يجعلها شاعرةً ونازعةً نحو مراعاة ما عرفنا ملاءمته لاستكمالنا ككلٍّ. وبدون ذٰلك سنستمرّ بالاعتماد على تلقائيّتنا النزوعيّة في الترجيح لأفعالنا، ريثما نعاين الآثار والنتائج الّتي توجب استحواذ معرفتنا بالصواب، وحدوث المشاعر النزوعيّة الكافية لمراعاته، وتدارك ما فاتنا، أو تصحيح مسارنا، إن كان للتدارك والتصحيح من سبيلٍ.

و ـ المبدأ السادس: في أن الاستكمال التدبيري على مراتب أربع يفتقر إليها كل ما قبلها، وتفتقر جوهريًّا إلى من يملكها.

رغم أنّنا قد نجد لفترةٍ غير قصيرةٍ الكفاية في الاعتماد على استكمالنا الإراديّ التلقائيّ، وعلى من يتكفّلون بتأمين ما لا نقدر عليه بعدُ عبر معرفتهم وأفعالهم التدبيريّة، إلّا أنّنا كثيرًا ما نجد لدينا ـ منذ أن نبلغ المرتبة الثانية منه ـ رغباتٍ تلقائيّةً بالاستقلال والتفرّد، والتصدّي بأنفسنا لإنجاز ما نحتاجه ونطلبه. بل نجد أنّ الّذين يتكفّلون

برعايتنا لا يقدرون على ملازمتنا دائمًا للقيام بكلّ ما لا نقدر عليه بتلقائيّةٍ، بل نجد أنّ الأمور الّتي نحتاج إلى إنجازها ليست كلّها ممّا يمكن للآخرين القيام به عنّا، ولا حتّى الّذين يتكفّلون برعايتنا يرون دائمًا أنّ صالحنا بعدم تركنا نواجه المشكلات والصعوبات، بل كثيرًا ما يجدون نفعنا وصالحنا بتركنا نواجه ما يجعلنا نتنبه إلى حاجتنا إلى ممارسة الرويّة والتدبير، فتتشكّل لدينا مشاعر نزوعيّةٌ تحملنا على السعي لامتلاكه، والتأهّب للشروع في مراتبه.

أضف إلى ذٰلك أنّنا، وبحكم التعرّض إلى الإلزام بأفعالٍ وسلوكيّاتٍ لا نجد لدينا مشاعر نزوعيّةً لمراعاتها بالذات، وإنّما لأجل ما ربط بها ترغيبًا أو ترهيبًا ممّن يقدر علينا ويتحكّم بنا؛ كثيرًا ما كانت توجد لدينا المشاعر النزوعيّة الّتي تحدو بنا إلى السعي للتفلّت من قبضتهم، والتخلّص من الالتزام بما يملونه علينا، مع الحرص على ألّا يعلموا بذٰلك، حتّى لا نضطرّ إلى مكابدة ما توعّدوننا به؛ فنشرع نجد حاجتنا إلى العثور على الحيلة واكتشاف أو ابتكار أساليب تحرّرنا من مساءلتهم أو من العواقب الّتي يريدون تحميلنا إيّاها، أو العثور على أساليب تمكّننا من نيل الجوائز والمديح وسائر الأمور الّتي نرغبها بتلقائيّةٍ، دون أن نكابد عناء الالتزام بما فرضوه علينا. كما أنّهم ـ أعني الّذين يتكفّلون برعايتنا ـ كثيرًا ما يرغبون بتلقائيّةٍ برؤيتنا نتصدّى بأنفسنا لإنجاز الأمور، وأن يرونا قادرين على ممارسة الأعمال الّتي تتطلّب تدبيرًا ورويّةً؛ ولأجل ذٰلك كانوا

يميلون إلى الشروع بتعليمنا ممارسة هٰذه الأعمال التدبيريّة، وتدريبنا على ممارسة التدبير والرويّة فيها، بعد أن أتممنا المرحلة الّتي علّمونا فيها تلك الّتي تملك بالمحاكاة والتقليد وتكرار الممارسة، بل قد يضعون الجوائز على نجاحنا بذٰلك؛ لجعلنا نرغب بتلقائيّةٍ بتعلّمها وتحمّل عنائها.

ويضاف إلى هٰذا وذاك، أنّ بلوغنا للمرتبة الرابعة من الاستكمال الإراديّ، يقوم على نظرتنا إلى من نرجع إليهم على أنّهم أكمل منّا، ويملكون أن يروّوا ويدبّروا ويعرفوا دوننا، وأن ينجزوا ما نعجز عنه بأنفسنا؛ ولأجل ذٰلك تشرع توجد فينا مشاعر نزوعيّةٌ نحو التشبّه بهم، وامتلاك القدرة على الاستكمال التدبيريّ كما امتلكوه. ويتعزّز الأمر عندما نشرع نواجه خطأنا في الوثوق بهم، أو في الاعتقاد بقدرتهم أو معرفتهم، رغم إخلاص مقاصدهم في نفعنا. ويزداد أكثر فأكثر ونحن نعاين فشلنا في العمل وفق ما نصحونا به، وعدم قدرتنا على تدبير مشاعرنا النزوعيّة والتخلّص من استحواذ الأفكار المضادّة له، والمشاعر النزوعيّة الملائمة لها. وبالتالي نشرع نجد الحاجة إلى الشروع بأنفسنا باكتساب القدرة على ممارسة الرويّة والتدبير في معارفنا وأعمالنا، حتّى نقترب أكثر فأكثر من مراعاتنا لكمالاتنا وسيرنا في درب الاستكمال.

ولأجل ذٰلك كلّه، وبالموازاة مع التدرّج في مراتب الاستكمال

الطبيعيّ، كنّا نجد أنفسنا على عتبة الشروع باكتساب القدرة على ممارسة الاستكمال التدبّري. ولٰكن إذا لاحظنا الاستكمال التدبيريّ، نجد أنّه هو الآخر على أربع مراتب، لا نكتسبها كلّها معًا، بل نتدرّج خلالها، بل قد نكتفي ببعضها ونترك أخرى، إمّا اعتمادًا على من ملكها، أو اعتقادًا منّا بعدم الحاجة إليها، أو استسلامًا أمام صعوبتها، أو حتّى عجزًا عن الجمع بين العمل على بلوغها وتحصيل كمالاتٍ أو مطالب أخرى؛ ولأجل ذٰلك يلزمنا الآن أن نقوم باستحضار ما نعلمه عن مراتب الاستكمال التدبيريّ لنعرف بالفعل كيف تملك كلّ واحدةٍ منها، وكيف نتدرّج خلالها، وما الموانع الّتي تواجهنا خلال ذٰلك.

المرتبة الأولى: وهي المرتبة الّتي نمارس فيها الأفعال والأعمال الّتي لا يمكن أن تحصل وتوصل إلى غاياتها ونتائجها إلّا بممارسة الرويّة والتدبير حين العمل؛ ذٰلك لأنّها تتألّف من أفعالٍ متعدّدةٍ لكلٍّ منها حدٌّ خاصٌّ يوقف عنده، وتترابط معًا لتشكّل عملًا واحدًا يحقّق مطلبًا محدّدًا نسعى لبلوغه من خلاله. وفي هٰذه الحال: **إمّا** أن توجد لدينا المشاعر النزوعيّة الّتي تجعلنا نميل إلى الأسهل والأيسر، والأخفّ كلفةً ومؤونةً، فنجد ملاذنا بالرجوع إلى غيرنا فنسأله ونأخذ ذٰلك عنه لنعمد بعده إلى التدريب الذهنيّ والعمليّ على ممارسة الرويّة في تطبيقه حتّى نصير قادرين على تذكّر كلّ تفاصيله ومالكين لتدبير أعمالنا بلا أيّ خطإٍ. **وإمّا** أن توجد لدينا مشاعر نزوعيّةٌ

تجعلنا نميل بتلقائيّةٍ إلى الاستقلال بأنفسنا، والتسرّع في المبادرة إلى تحقيق ما نطلبه، اعتمادًا على ما يبدو لنا لأوّل وهلةٍ أنّه يحقّقه، فنعمد إلى التصدّي له بأنفسنا بلا تدبّرٍ، فنواجه الخطأ تلو الخطإ، والفشل تلو الفشل، فتشرع الأفعال والحدود الّتي يتشكّل منها العمل التدبيريّ تتكشّف لنا بتلقائيّةٍ تدريجيّةٍ واحدًا تلو الآخر، حتّى نأتي عليها كلّها، فتصير لنا بمعونة القدرة الذهنيّة على الاحتفاظ بنتائج ما كابدناه، معرفةً تجريبيّةً اتّفاقيّةً بالعمل التدبيريّ المحقّق لما نطلبه، فنشرع نمارسه مع شيءٍ من التدريب والتكرار الذهنيّ أو العمليّ، حتّى يصير ملكةً، ونضمن عدم الوقوع في الخطإ في تدبير قيامنا به، فنصير مستكملين بتطبيقه استكمالًا تدبيريًا.[1] ففي هٰذه المرتبة من الاستكمال التدبيريّ، نقوم بالاعتماد التلقائيّ على ما نجده عندنا في كلّ المراحل الّتي تسبق تطبيق الفعل التدبيريّ المحقّق لما نطلبه، وبالتالي يقتصر تدبيرنا وممارستنا للرويّة على العمل والتطبيق لما عرفناه بتلقائيّةٍ، وفيما عدا ذٰلك فإنّنا ننساق وراء تلقائيّتنا الإدراكيّة والنزوعيّة في الأمور الثلاثة الباقية ـ أعني في

(1) هٰذا إذا لم نكلّ ونملّ بعد كثرة الفشل، أو لم نصل إلى الاعتراف بعجزنا واحتياجنا للأخذ عن غيرنا، أو لم يتدخّل من يتكفّل بتنشئتنا بتسهيل الأمر علينا وتقديم معرفته إلينا، أو لم يؤدِّ الخطأ والفشل إلى اختلالاتٍ تسلبنا القدرة على تكرار المحاولة، أو لم يؤدِّ التأخّر في معرفته إلى فوات تحصيل ما نطلبه، أو تغيّر المشاعر النزوعيّة الملائمة لما نطلبه من ورائه، فنكفّ عن طلبه.

تحديد طريق المعرفة بما يحقّق مطلوبنا التلقائيّ - وفي ترجيحنا له على أيّ مطلوبٍ تلقائيٍّ آخر قد يزاحمه، وفي تحديدنا لمطالبنا ورؤيتنا لها أمورًا تكملنا.

وتحت هٰذه المرتبة تندرج ممارستنا التطبيقيّة للصناعات والحرف والفنون والمهن المختلفة، بدءًا من تلك البسيطة الّتي لا تتطلّب جهدًا بدنيًّا كبيرًا ولا تشتمل على تمييزاتٍ وتفاصيل كثيرةٍ، وانتهاءً بما هو كذٰلك. ويندرج تحتها أيضًا ممارستنا للحيل الّتي تخلّصنا من المشكلات الّتي نواجهها، سواءٌ أكانت حيلًا حركيّةً أم تعبيريّةً، وسواءٌ أكان التعبير بالكلام أم بإظهار علامات المشاعر النزوعيّة المختلفة. ومنها أيضًا استعمالنا للآلات والأدوات الّتي صنعها غيرنا لننجز من خلالها أعمالًا تلبّي مطالبنا التلقائيّة.

هٰذا، ومن البيّن من هٰذه المرتبة، أنّها تختصّ بممارسة التدبير على أعمالٍ محدّدةٍ؛ ولأجل كمالاتٍ ومطالب محدّدةٍ، بحيث لكلّ واحدٍ من المطالب عملٌ تدبيريٌّ راعٍ له بعينه؛ ولأجل ذٰلك لم يكن امتلاك القدرة على ممارسة عملٍ تدبيريٍّ ما متضمّنًا لامتلاك القدرة بالفعل على ممارسة غيره من الأعمال التدبيريّة، ومن يتعلّم كيف يقوم بعملٍ تدبيريٍّ ما، قد لا يتعلّم كيف يقوم بغيره، بل هٰذا هو ما نجده ونعاينه بين الصنّاع والزرّاع والحرفيّين والعمّال والمعالجين، والمدراء التنفيذيّين، فكلّ واحدٍ منهم خبيرٌ في إنجاز عملٍ محدّدٍ من الأعمال

التدبيريّة، ويرعى مطلبًا محدّدًا أو مطالب معيّنةً مترابطةً.

ثمّ، إذا لاحظنا المطالب الّتي نحتاج في تحصيلها إلى ممارسة الأعمال التدبيريّة، فسنجد أنّ الكثير منها، لا يتوقّف في تحصيله على أن يكون المرء نفسه متصدّيًا لممارسته، بل كثيرًا ما يكفي الرجوع إلى الغير القادر على ممارسته، والاكتفاء بعمله. بل من البيّن من ملاحظة طبيعة هٰذه المطالب، وكيفيّة تحقيقها، وسبيل امتلاك القدرة على ممارستها، أنّه لا يمكن للواحد منّا أن يمتكلها جميعًا أو حتّى عدّةً منها، ليس فحسب من جهة تزاحم امتلاك بعضها مع امتلاك أخرى لما يتطلّبه ذٰلك من جهدٍ ووقتٍ، بل من جهة تزاحم ممارسة بعضها مع ممارسة أخرى؛ ولأجل ذٰلك، لم تكن القدرة ولا الحاجة لتدعوا لامتلاك الواحد منّا لجميع الأعمال التدبيريّة الّتي يتوقّف عليها تحقيق المطالب الّتي نرى حاجتنا إليها؛ بل كنّا نجد الرجوع إلى غيرنا أمرًا جوهريًّا لعمليّة الاستكمال ككلٍّ، وكنّا باجتماعنا مع بعضنا البعض نتقاسم تلقائيًّا الأعمال التدبيرية الّتي نفتقر جميعنا إليها جميعًا.

ومع ذٰلك، فإنّ بلوغ هٰذه المرتبة من الاستكمال التدبيريّ لا يقود فحسب إلى وجود الصنّاع والزرّاع والعمّال والحرفيّين والمعالجين، وكلّ من يقوم بتطبيق الأعمال التدبيريّة وتنفيذها، بل يقود أيضًا جنبًا إلى جنبٍ إلى وجود منتحلي الصنعة والخبرة والحرفة، ومدّعي

المعالجة أو القدرة على أيّ عملٍ من الأعمال التدبيريّة، دون أن يكونوا كذٰلك؛ وذٰلك أن ما تشتمل عليه هٰذه المرتبة من الرويّة والتدبير لا يتضمّن تحصيل المعرفة الحقيقيّة بالأعمال التدبيريّة، ولا بلوغ كلّ من شرع بامتلاكها لما يسعى لامتلاكه، فضلًا عن كفايتها في جعل المرء مخلصًا صادقًا متخلّيًا عن ممارسة التضليل والخداع والاستغلال. وهٰذا الأمر ينطبق بعينه على من يرجعون إليهم ممّن بلغوا المراتب السابقة فقط، أو ممّن بلغوا هٰذه المرتبة في أعمالٍ ومطالب محدّدةٍ؛ وذٰلك أنّ بلوغ هٰذه المرتبة في ممارسة بعض الأعمال التدبيريّة، لا يكفي لوحده دومًا لامتلاك القدرة على تمييز الخبير في سائر الأعمال، فكيف بمن ما يزال في المراتب السابقة؛ وبالتالي ما لم يمتلك المرء ما يخوّله تمييز الخبير عن غيره فإنّه لن يضمن ألّا يقع بين يدي المحتالين والمخادعين؛ ورغم أنّنا نقدر في كثيرٍ من الأحيان على أن نكتشف ذٰلك بمجرّد ملاحظة ما أنتجه، إلّا أنّ الأمر ليس كذٰلك على الدوام؛ بل كثيرًا ما لا نتمكّـن من ملاحظة النتائج إلّا بعد ضياع المطالب وفوات القدرة على إعادة التدارك والتصحيح.

ولأجل ذٰلك لم يكن بالإمكان ضمان الاستكمال في هٰذه المرتبة، إلّا بعد ضمان صواب المعرفة الّتي نرى أنّنا نملكها عن هٰذه الأعمال التدبيريّة؛ وبالتالي نحن محتاجون إلى أن يوجد بيننا أناسٌ مارسوا الرويّة الصحيحة في معرفتها، وإلى أن نكون قادرين على تمييز الخبير من غيره، في الأعمال الّتي لا يمكن اكتشاف الخبرة فيها بمجرد

الملاحظة البسيطة لنتائجها؛ إذ في هٰذه الحال نتمكّن إمّا من الرجوع إلى الخبراء، وأخذ الأعمال التدبيريّة الراعية لهٰذا المطلوب أو ذاك، والتدرّب على تطبيقها برويّةٍ وتدبيرٍ، ومن ثمّ تحصيل ما نطلبه؛ وإمّا من الرجوع إلى العمّال الّذين يجيدون تطبيقها باحترافٍ والاتّكال عليهم في تحصيله.

المرتبة الثانية: وهي المرتبة الّتي نمارس فيها الرويّة والتدبير لنعرف ونكتشف الأفعال والأعمال المحقّقة لمطالبنا، سواءٌ كانت هٰذه الأعمال من الأفعال الّتي تمارس بإرادةٍ تلقائيّةٍ متى ما عرفت، أو من الأعمال التدبيريّة الّتي تفتقر حتّى في مقام التنفيذ والتطبيق إلى ممارسة الرويّة والتدبير؛ إذ لا فرق في ممارسة الرويّة والتدبير في معرفة الأفعال المحقّقة لمطالبنا بين أن تكون أعمالًا تدبيريّةً لا تنجز في نفسها إلّا بالتروّي والتدبير، أو أن تكون أفعالًا إراديّةً تلقائيّةً مفردةً أو متعدّدةً، ولٰكن لا تعلم بتلقائيّة علاقتها وموصليّتها إلى ما نطلبه بعينه، وإنّما تشتبه بغيرها وتحتاج في معرفتها إلى التمييز والتدبير في ما نعرفه عنها جميعًا حتّى نعيّن الموصل منها بعينه دون غيره. فبلوغنا لهٰذه المرتبة يخوّلنا تحديد الأفعال والحدود التدابير والخطط، الّتي من شأن تنفيذها وتطبيقها أن يبلغنا كلّ واحدٍ من المطالب الّتي تخصّها؛ وبالتالي هي تشكّل أساسًا، ليس فحسب لكلّ واحدٍ من الأعمال الّتي نمارسها في المرتبة السابقة، بل أيضًا لكلّ الأعمال التلقائيّة الّتي نمارسها في المراتب السابقة، ولا تكون

معرفتنا بموصليّتها معرفةً تلقائيّةً فعليّةً أو مكتسبةً بمحض الملاحظة والمراقبة لما يجري، وإنّما تحتاج إلى الرويّة والتدبير في معرفتها، أو معرفة موصليّتها، بما في ذٰلك معرفتنا بمن نرجع إليه ونعتمد على قوله. وبالتالي يندرج من بين ما يندرج في هٰذه المرتبة، أن نصير مالكين للقدرة على ممارسة الرويّة والتدبير لتمييز الخبراء والعلماء والعمّال الأكفاء عن المدّعين والمحتالين، أو حتّى لاتّخاذ التدابير والاحتياطات اللازمة الّتي تضمن لنا بلوغ مطلوبٍ ما محدّدٍ، أو تقليل الخسائر بالحدّ الأقصى، فيما إذا لم نتمكن من بلوغ المعرفة مضمونة الصواب بذٰلك.

وبلوغ هٰذه المرتبة من الاستكمال التدبيريّ هو الّذي يقود إلى بناء العلوم التطبيقيّة والعمليّة بالصناعات والحرف وحصول الاختراعات بشكلٍ منتظمٍ، وتأسيس العلوم النظريّة المرتبطة بها، وبالتالي إلى وجود الخبراء والمتخصّصين والمستشارين في تحقيق منافع ومطالب محدّدةٍ، وتعليمها، من قضاةٍ ومحامين وعلماء الحساب والهندسة والطبّ والكيمياء والميكانيك وغير ذٰلك من معارف تبلغ بممارسة الرويّة والتدبير لتحصيل مطالب محدّدةٍ، وتشكّل أساسًا لامتلاك المعرفة التدبيريّة بالأعمال والأفعال الراعية لكلّ واحدٍ منها. وفي هٰذه المرتبة أيضًا نصبح قادرين على نشر هٰذه العلوم كلّها وتوسيع رقعة المتعلّمين لها، والمتقنين لإنجاز الأعمال الّتي عرّفتنا بها، جنبًا إلى جنبٍ مع تقليل وجود منتحلي الصنعة والحرفة ومدّعي العلاج

والقدرة على المساعدة وحلّ المشكلات، وكلّ الّذين يمارسون الأعمال التدبيريّة الخادعة والمضلّلة، فضلًا عن تقليل الوقوع في فخّ خداعهم وادّعاءاتهم الكاذبة.

وحال هٰذه المرتبة كحال سابقتها من جهة عدم القدرة وعدم الحاجة إلى أن يكون الواحد منّا مالكًا للمعرفة بجميع العلوم الّتي تحدّد الطرق الموصلة إلى كلّ واحدٍ من المطالب الّتي نجد حاجتنا إليه، بل يكتفي كلٌّ منا بما أنجزه غيره أفرادًا وجماعاتٍ في تحصيل المعرفة بواحدٍ منها، ويتفرّغ هو لتحصيل أخرى. وقد يجد المرء غناه عن التصدّي بنفسه لمعرفة أيٍّ من ذٰلك، ما دام قد وجد أنّ الآخرين قد حصّلوها أو يعملون على تحصيلها، فيقتصر عمله على الاستفادة منهم والأخذ عنهم، في تحديد الطريق الموصل إلى كلّ واحدٍ من مطالبه، أو حتّى باللجوء إلى من أخذ عنهم وامتلك القدرة والكفاءة في على تطبيقه.

ولٰكن، وعلى الرغم من أنّ بلوغ هٰذه المرتبة من الاستكمال التدبيريّ يقود إلى تحديد كلّ ما يتوقّف عليه ضمان تحقيق كلّ واحدٍ من المطالب بعينه؛ إلّا أنّها مع ذٰلك لا تتضمّن ممارسة الرويّة والتدبير في تحديد نفس الأمور الّتي اعتبرناها مطالب لنا، وننظر إليها على أنّها كمالاتٌ، ولا حتّى ممارسة التدبير لمعرفة مراتبها وتحديد الأولى بالتقديم بينها عند التزاحم، ولا حتّى في تحديد الأفعال والآليّات

الكلّيّة الّتي ترعى كمالاتنا ومطالبنا على نحو المجموع؛ إذ إنّ كلّ واحدٍ من الخبراء والعلماء والمتخصّصين يمارس الرويّة والتدبير في تحديد الطريق الموصل إلى مطلوبٍ محدّدٍ من المطالب، وكما لم يكن لأيٍّ منهم القدرة على ممارسة الرويّة في تحديد ما يقوم به غيره، فكذٰلك ليس له بما هو متخصّصٌ في ذٰلك المطلوب المحدّد أن يبحث في أصل معايير تحديد المطالب ومراتبها، وملاحظة آثار أفعالها الّتي اكتشفها على سائر المطالب الأخرى، أو في تحديد متى وكيف وبأيّ حدٍّ نمارسه، مع ممارسة سائر الأعمال المحصّلة للمطالب الأخرى.

ولأجل ذٰلك كنّا محتاجين، بما في ذٰلك من ملكوا هٰذه المرتبة من الاستكمال التدبيريّ، فضلًا عمّن ملك المراتب السابقة فقط، إلى أن نكون عارفين بكيفيّة ضمان صحّة مطالبنا، والأمور الّتي اعتبرناها كمالاتٍ لنا، وكيفيّة ترتيبنا إيّاه من جهة الأولويّة والأهمّيّة، وتعيين حدود اشتغالنا بتحصيل كلّ واحدٍ منها، وملاحظة أثره وعلاقته بالعمل على تحقيق المطالب الأخرى، وبالتالي تنظيم عمليّة الاستكمال ككلٍّ بالنحو الراعي لجميع كمالاتنا، دون أن نقع في إهمال بعضها وتضييعه، أو ترجيح المرجوح منها.

ومن هنا، إذا لم نحرص على امتلاك المعرفة بكلّ ذٰلك، عبر ممارسة الرويّة والتدبير في تحصيلها ككلٍّ، أو تحديد من نعتمد عليه في أخذها، فسوف نكون معتمدين على مشاعرنا النزوعيّة التلقائيّة

فيها، سواءٌ في تحديد مطالبنا ومراتبها، أو في تحديد ما نشتغل به منها، أو في ترجيح بعضها على بعضٍ في هٰذا الموقف أو ذاك؛ مع أنّنا - وبالموازاة مع امتلاك المرتبة الرابعة من الاستكمال الطبيعيّ - نشرع نكتشف شيئًا فشيئًا عدم كفاية الاعتماد على المشاعر النزوعيّة التلقائيّة في تحديد أيٍّ من ذٰلك؛ بل نجد تارةً أنّ العديد من المطالب قد أصبحت تافهةً وعديمة الأهمّيّة لدينا بعد أن كنّا نكرّس كلّ جهدنا لها، وتارةً أنّ العديد منها قد ضاع علينا بعد إعراضنا عنه لصالح غيره، فتكبّدنا الخسائر الفادحة، وتارةً أنّ العديد من الأفعال الّتي قمنا بها لتحصيلها قد أدّت إلى فواتٍ أو منع كمالاتٍ أخرى، وكان بالإمكان أن ندبّر ونروي فنختار أفعالًا أخرى تحصّلها دون أن تضرّ بتلك؛ ولأجل ذٰلك نشرع نكابد جملةً من مشاعر الأسى والندم والحزن والسخط على ما ضيّعناه من كمالاتٍ أو جهودٍ، وعلى فشلنا في المواءمة بين كمالاتنا ككلٍّ، وبالتالي نشرع ندرك حاجتنا إلى ممارسة التدبير في تمحيص مطالبنا التلقائيّة وما نراه كمالًا، وتحديد ما يضمن لنا مراعاتها ككلٍّ، بالنحو الأبعد عن التزاحم وترجيح المرجوح منها؛ وبالتالي ندركِ عدم كفاية الاعتماد على التلقائيّة الإدراكيّة والنزوعيّة، لا في تحديدنا لذٰلك بأنفسنا، ولا في الرجوع إلى غيرنا؛ وبالتالي نصبح عندها مهيّئين للالتفات إلى حاجتنا إلى المرتبة الثالثة من الاستكمال التدبيريّ، إمّا بأن نملكها بأنفسنا، أو بأن نرجع إلى من يملكها رجوعًا مضمون الصواب.

المرتبة الثالثة: وهي المرتبة الّتي نقوم خلالها بممارسة الرويّة والتدبير للتعرّف على كمالاتنا ككلٍّ وعلى مراتبها، وعلى كلّ ما له دخلٌ في تحديدها على هٰذا النحو، واكتشاف معيار الترجيح بينها، وتحديد الآليّات والنظم الراعية للاستكمال بها ككلٍّ، وتحديد الأفعال الراجحة كيفًا ومقدارًا وزمانًا في الموضوعات والمطالب المختلفة، بعيدًا عن ترجيح المرجوح وإهمال الراجح. وبلوغ هٰذه المرتبة من الاستكمال التدبيريّ هو الّذي يقود إلى وجود المشرّعين والمقنّنين ومجالس الحكم والسلطة على اختلاف تسمياتها، وبالجملة، إلى وجود كلّ من يرعى التحصيل الكلّيّ المنتظم لمجموع الكمالات، ويعمل على تدبير شؤونه وشؤون سائر الناس، مهما كانت المرتبة الاستكماليّة الّتي بلغوها؛ وإلى هٰؤلاء أو إلى من أخذ عنهم يرجع كلّ من بلغ المرتبة الرابعة من الاستكمال الإراديّ التلقائيّ، سواءٌ أكان بالغًا للمرتبتين السابقتين من الاستكمال التدبيريّ أو لا.

ولٰكن، من البيّن أنّه لا يمكن لهٰذه المرتبة أن تكتمل ونكون مستكملين خلالها على الحقيقة وبالنحو التامّ ما لم تشتمل على التخلّص التامّ من التلقائيّة الإدراكيّة في التصوّر والحكم، سواءٌ تلك التابعة لأحوال النزوع، أو تلك التابعة لأحوال الذهن والخيال؛ إذ قد تنبّهنا في الفصل الثاني أنّ المشكلة الّتي تواجه الممارسة المعرفيّة لا تكمن فحسب في تحديد المبادئ التلقائيّة الصالحة للاستعمال،

والضامنة لصواب الاستنتاج، بل أيضًا في عدم استحواذ واستقرار هٰذه المبادئ في الذهن، واستحواذ مضادّاتها الملائمة للأحوال الذهنيّة والنزوعيّة عوضًا عنها؛ ولأجل ذٰلك كنّا محتاجين إلى التخلّص من استحواذ مضادّات المبادئ الصالحة للاستعمال، عبر التخلّص من مبدئها، أعني تلقائيّة الجري على وفق الأحوال الذهنيّة والنزوعيّة في التصوّر والحكم، وصيرورة ممارسة التمييز والرويّة منطلقًا أوّلًا في توجّهنا إلى أيّ موضوعٍ، بدءًا من بناء تصوّرنا عنه وتوجّهنا إليه؛ إذ في هٰذه الحال فقط يمكننا، إذا ما توجّهنا إلى أنفسنا واستكمالها، أن نتوجّه إلى المبادئ الصالحة للاستعمال، فنتصوّر أنفسنا من خلالها، ونبني معرفتنا على أساسها، فنحدّد كمالاتنا ومراتبها ومعيار الترجيح بينها، ونبني النظم الراعية لتحصيلها ككلٍّ، بالنحو المضمون الصواب. أمّا إذا لم نتخلّص من التلقائيّة الإدراكيّة في التصوّر والحكم، وبقينا نحن والأحوال الذهنيّة النزوعيّة، متّخذين منها منطلقًا في تحديد ما نعرفه وما لا نعرفه، ثمّ أتينا لنحدّد كمالاتنا ومراتبها ومعيار الترجيح بين الأفعال، وتشكيل النظم الراعية لها، فسننقاد لا محالة إلى أحكامٍ ونظمٍ نراها خادمةً لاستكمالنا، دون أن تكون كذٰلك، فنسير عليها، ولا نستطيع سدّ النقص الّذي وجدناه خلال المراتب السابقة.

والسبب في ذٰلك ـ كما تنبّهنا من قبل في الفصل الثاني ـ هو أنّ الأحوال الذهنيّة الّتي تصاحب تصوّرنا لأنفسنا واستكمالها تلعب

الدور الأبرز في تشكيل أحكامٍ وهميّةٍ مستحوذةٍ تشكّل أساسًا أوّلًا لملاحظة أنفسنا بنحوٍ مضادٍّ لأوّليّاتنا وتجريبيّاتنا، وذٰلك أنّها ـ أي الأحكام الوهميّة ـ تقضي بأن ننظر إلى الكون ككلٍّ على أنّه كلٌّ عرضيٌّ، وإلى جزئيّتنا منه على أنّها جزئيّةٌ عرضيّةٌ؛ وإذا ما انضمت إليها الأحكام الّتي توجبها الأحوال النزوعيّة ـ أعني الأحكام الانفعاليّة ـ كما لاحظنا في المبدإ الثاني، صرنا لا محالة ننظر إلى أنفسنا بأشخاصها على أنّها هي الموضوع الأوّل للاستكمال ضمن الكون ككلٍّ، وإلى المشاعر النزوعيّة الفعليّة على أنّها هي المعيار في تحديد كمالاتنا ونقائصنا، وفي تحديد مراتبها، ولا نرى في سائر أجزاء الكون إلّا موجوداتٍ تلائم أو تنافر مطالبنا، ولا نرى في العلوم والصناعات المختلفة الّتي ننشئها في المراتب السابقة إلّا أنّها تمكّننا من تسخير تلك الموجودات، ومن التصرّف والتغيير فيها بالنحو الأقصى الملائم لمطالبنا، ولا نسعى في وضعنا للنظم الراعية لتحصيل مطالبنا، إلّا أن ندفع التزاحم والتعارض الّذي يفرضه اتّخاذ كلٍّ منا لشخصه موضوعًا أوّلًا للاستكمال، فننشئ النظم الّتي تخوّل كلًّا منّا تحصيل مطالبه بالنحو الّذي نرى أنّه يقينا من التصارع الّذي يسلبنا جميعًا القدرة على تحقيقها.

ولٰكن ما دمنا لم نلحظ كمالاتنا بالنحو الصحيح، ولم نرتّبها كما هي مرتّبةٌ في نفسها، ولم نرجّح بينها وفقًا لمعيار الترجيح الضامن لاستكمالنا حقيقةً ككلٍّ جوهريٍّ وكجزءٍ في جوهره من

الكون ككلٍّ؛ فهٰذا يعني لا محالة أوّلًا: أنّ العلوم الّتي سنهتمّ بها ونرى حاجتنا إليها، والصناعات الّتي نركّز عليها، ونسخّر قدراتنا لأجلها، لن تشمل كلّ ما يكملنا، بل ستشمل ما ينافي استكمالنا؛ ويعني ثانيًا: أنّ النظم الّتي سنضعها، ستكون لا محالة مغفلةً لما يرعى الكمالات الّتي أهملناها، ومرجحةً للمرجوح؛ وممّا يعني بالضرورة أنّنا سننقاد إلى نظمٍ مخالفةٍ لاستكمالنا، وسنصل عاجلًا أم آجلًا إلى معاينة ذٰلك، وإلى المعاناة من إهمال ما لا يمكن لنا أن نستكمل إلّا بمراعاته، طالما أنّ استكمالنا مرتبطٌ جوهريًّا بعدم اتّخاذنا من أشخاصنا موضوعًا أوّلًا للاستكمال، وعدم النظر إلى الموجودات الأخرى من زاوية الملاءمة والمنافرة فحسب؛ بل يتقوّم بتشكيل النظم الّتي تنطلق من إدراك الكون ككلٍّ موضوعًا أوّلًا للاستكمال، ومن تحديد الكمالات انطلاقًا من ملاحظة خصائصنا الجوهريّة لأشخاصنا ككلٍّ جوهريٍّ وجزءٍ في جوهره من الكون ككلٍّ، كما سبق التنبّه إليه في المبدإ الثاني هنا، وفي الفصل الثاني سابقًا.

ولأجل ذٰلك، ما لم نلتفت إلى ضرورة التخلّص من التلقائيّة الإدراكيّة الخاضعة لأحوالنا الذهنيّة والنزوعيّة، وضمان عدم تأثيرها على تصوّرنا لأنفسنا، وتحديدنا لكمالاتنا، فلن نستطيع الاستكمال في هٰذه المرتبة بالنحو الموجب لتخلّصنا من المشكلات الّتي أوجبت أساسًا الالتفات إلى ضرورتها، بل سنعود إلى مواجهتها واكتشاف

ضرورة إعادة البحث لتشكيل معرفةٍ أخرى بدل الّتي اكتشفنا خللها؛ فرغم أنّنا قد نرى أنّنا روّينا بالشكل الصحيح، وأنّنا اكتشفنا المعرفة الّتي تخوّلنا حلّ تلك المشكلات، فلا نقبل خلافها، ولا التعديل عليها، بل نستمرّ متمسّكين بها، ما دمنا لم نرَ فيها خللًا؛ غير أنّنا سننقاد لا محالة إلى مواجهة المشكلات عينها، ما دمنا أهملنا ما هو جوهريٌّ في تحديد مسار الاستكمال وبلوغنا لكمالاتنا. وبالتالي، إذا ما أظهرت الممارسة التطبيقيّة إخفاقنا في حلّها، لم نكن لنجد بدًّا من أن نعمد إلى التعديل والتغيير، والبحث عن تدابير جديدةٍ تحلّ ما ظهر منها، ويستمرّ الأمر على هٰذا الحال، وتستمرّ التجربة بالكشف عن الاختلالات المختلفة، حتّى تكشف بذٰلك بالضرورة عن اختلال المنطلقات الّتي اعتمدنا عليها، في تشكيل تصوّرنا عن أنفسنا وكمالاتها. ولن يمكننا تفادي هٰذا الأمر، إلّا بتخليص أنفسنا من تلقائيّتها الإدراكيّة في الجري على وفق الأحوال الذهنيّة والنزوعيّة؛ فإذا ما تخلّصنا من ذٰلك أمكننا أن نشرع ممّا سبق التنبّه إليه في المبدإ الثاني، والانطلاق نحو تشكيل المعرفة المضمونة الصواب بالنظم الراعية لعمليّة الاستكمال ككلٍّ، أو حتّى الرجوع إلى من شكّلها، بعد ضمان أنّه انطلق في تشكيل ذٰلك منها، بعد أن نكون قادرين على تمييز من راعاها عمّن لم يراعها؛ وإلّا فسنواجه المشكلة عينها، ونبحث عن غيره مرّةً أخرى.

والآن، بما أنّ أيًّا من المراتب السابقة لا يضمن لنا التخلّص من

تلقائيّتنا الإدراكيّة في التصوّر والحكم، بالكفّ عن الانسياق التلقائيّ وراء الأحوال الذهنيّة والنزوعيّة التلقائيّة، فهٰذا يعني أنّها لا تضمن لأيٍّ منا امتلاك القدرة الفعليّة على ممارسة الرويّة الصحيحة والتامّة في مقاربتنا المعرفيّة لكمالاتنا ومراتبها وسبيل الاستكمال بها ككلٍّ، ولا حتّى القدرة على تمييز من يملكها عمّن لا يملكها، حتّى لو كنّا ممّن ملك المرتبة الثانية من الاستكمال التدبيريّ. وإذا كان كذٰلك، فهٰذا يعني لا محالة أنّ الدخول في هٰذه المرتبة من الاستكمال التدبيريّ، يتضمّن جوهريًّا الالتفات الفعليّ إلى معايير ممارسة الرويّة الصحيحة والتامّة، وامتلاك القدرة على تطبيقها، وعدم الخلط بين المبادئ الصالحة للاستعمال وغير الصالحة، ليس فحسب لنعرف بأنفسنا كلّ ما نحتاج إلى معرفته خلالها، بل حتّى نستطيع تمييز من يملك هٰذه المعرفة عمّن لا يملكها، وبالتالي نملك القدرة على تمييز الصادق من الكاذب، والمصيب من المخطئ فيها؛ الأمر الّذي يعني حاجتنا جميعًا إلى أن نمتلك ذٰلك، سواءٌ كنّا سنخوض بأنفسنا غمار المعرفة بكلّ ما تتطلّبه هٰذه المرتبة، أو سنعمد إلى غيرنا ممّن امتلك ذٰلك كلّه، كما كنّا نفعل في سائر المراتب. بل لن يمكن لمن ملك هٰذه المرتبة أن يخدم في تكميل الّذين لم يبلغوها، ويضع النظم الّتي اكتشفها موضع التطبيق منهم، ويكونوا راضين وقابلين بذٰلك، إلّا بأن يصيروا مالكين للقدرة على ممارسة الرويّة الصحيحة، ومتخلّصين من الانسياق التلقائيّ وراء الأحوال الذهنيّة والنزوعيّة؛

إذ بدون ذٰلك لن يكونوا فاقدين فحسب للقدرة على تمييز الصادق من الكاذب، والمصيب من المخطئ ممّن ادّعى امتلاك هٰذه المرتبة، بل لن يكونوا ليقبلوا بالأخذ عنه وتطبيق ما انكشف له؛ لأنّه سيكون لا محالة مخالفًا لتلقائيّتهم الإدراكيّة والنزوعيّة القاضية بأحكامٍ مضادّةٍ لما انكشف له.

ومع ذٰلك، وعلى فرض أنّنا استطعنا التخلّص من التلقائيّة الإدراكية على وفق الأحوال الذهنيّة والنزوعيّة، ومارسنا الرويّة بالشكل الصحيح، أعني انطلاقًا من المبادئ الصالحة للاستعمال عن أنفسنا واستكمالها، أو استطعنا تمييز الصادق عن الكاذب، ومن يملك أهليّة أن نتّبعه ونجري وفقًا لتدبيره ومن لا يملك ذٰلك، واخترنا الرجوع إلى من يملك ذٰلك، لنطبّق ما انكشف له، فإنّنا سنواجه مشكلةً من نوعٍ آخر، أعني المشكلة المرتبطة بجعل إرادتنا متعلّقةً بالفعل، بما قضت به الروية الصحيحة في تحديد الكمالات ومراتبها وتعيين الراجح منها، والنظم الراعية لها ككلٍّ. إذ إنّه ـ أي جعل إرادتنا متعلّقةً بالفعل بما قضت به الرويّة الصحيحة ـ لا يمكن أن يتحقّق ما لم تصر معرفتنا به معرفةً مستقرّةً في أذهاننا بلا أيّ عائقٍ تمهيدًا لنشوء المشاعر النزوعيّة الّتي تحملنا على مراعاتها.

والسبب في ذٰلك، كما سبق وتنبّهنا في المبدإ الثالث من هٰذا الفصل، ومن قبله في نهاية الفصل الأوّل، وخلال مواضع عديدةٍ

من الفصل الثاني، هو أنّنا نجد فرقًا بين مجرّد المعرفة بالشيء، وتسليمنا بصحّته، وبين صيرورة هٰذه المعرفة حاضرةً بالفعل حين العمل بنحوٍ مستقرٍّ بلا مزاحمةٍ، بحيث تصير فاعلةً ومؤثّرةً في جنبتنا النزوعيّة، فنرغب وننفر ونريد وفقًا لها؛ إذ إنّنا عندما ندرك عن عملٍ ما أنّه ملائمٌ لاستكمالنا تحصيلًا أو حفظًا، فإنّه لا يصير بالفعل متعلّقا لإرادتنا إلّا متى صار ذٰلك الإدراك مستقرًّا في أذهاننا حين العمل دون استقرارٍ فعليٍّ لأيّ فكرةٍ مضادّةٍ أو مزاحمةٍ؛ وعندما ندرك عن عملٍ ما أنّه غير ملائمٍ لاستكمالنا تحصيلًا أو حفظًا، فإنّ تعلّق إرادتنا بتركه والإعراض عنه لا يصير بالفعل إلّا متى صار ذٰلك الإدراك مستقرًّا في أذهاننا حين الترك دون استقرارٍ فعليٍّ لأيّ فكرةٍ مضادّةٍ أو مزاحمةٍ. فمجرد معرفتنا بإرشادات الطبيب ليست كافيةً لوحدها للعمل وفقًا لها، بل كثيرًا ما كنّا نجد في العمل بها مزاحمةً مع العمل بخلافها، لا لشيءٍ إلّا لأجل أن إرشاداته تضادّ وتزاحم أفكارًا أخرى هي المستحوذة في أذهاننا، وتوجب بدورها مشاعر نزوعيّةً ملائمةً لها؛ ولذٰلك كنّا نعمل وفقها لا وفق ما أرشدنا إليه؛ وذٰلك أنّ مجرّد معرفتنا بالآثار السلبيّة للأفعال الّتي اعتدنا على القيام بها، ليست كافيةً لتغيير عادتنا والعمل خلافًا لها؛ بل كنّا نجد حاجتنا إلى أن نجعل معرفتنا عنها ثابتةً ومستقرّةً حين العمل بلا مزاحمٍ حتّى تتعلّق إرادتنا بتغييرها والعمل بخلافها.

ومن هنا، وكما أدركنا تقوّم الاستكمال التدبيريّ في هٰذه المرتبة بتماميّة الرويّة، أي بأن تكون متخلّصةً على الإطلاق من التبعيّة لأحوالنا الذهنيّة والنزوعيّة، حتّى فيما إذا أردنا أن نرجع إلى من ملكها بعد أن ميّزناه عمّن لا يملكها، فكذٰلك كنّا ندرك حاجتنا إلى صيرورة هٰذه الرويّة فاعلةً في نزوعنا، فلا تبقى نتائجها مجرّد أفكارٍ، بل تصير موضع شعورٍ وانفعالٍ بالنحو الملائم لها، ومن ثمّ موضع تطبيقٍ من قبلنا بلا أيّ مانعٍ أو عائقٍ؛ فإذا ما تنبّهنا لذٰلك، كنّا مستعدّين للتنبّه إلى حاجتنا إلى المرتبة الرابعة من الاستكمال التدبيريّ.

المرتبة الرابعة: وهي المرتبة الّتي نمارس فيها الرويّة التدبير في جعل معرفتنا بنتائج الرويّة الصحيحة عن كمالاتنا ومراتبها ومعايير الترجيح بينها والنظم الراعية لها ككلٍّ، معرفةً فاعلةً في نزوعنا، بحيث تتعلّق الإرادة بالعمل وفقها بلا أيّ مانعٍ فينا، وذٰلك بأن تصير حاضرةً باستقرار فتنفعل جنبتنا النزوعيّة بالمشاعر الملائمة لها، وتتعلّق الإرادة بما يكملنا. فنحن إذا لاحظنا حالة أنفسنا قبل التعرّف على ما تقضي به الرويّة في موقفٍ ما، أو على ما يلائم استكمالنا حقيقةً فيه، فسنجد أنّنا لا نخلو من أحد حالين:

أوّلهما، أنّنا قد نكون مجرّدين عن أيّ أحكامٍ أخرى مضادّةٍ لها، فإذا ما عرفناها، حضرت مستقرّةً، ووجدت فينا المشاعر النزوعيّة الملائمة لها بنحوٍ مباشرٍ، وتعلّقت الإرادة بالموقف الموافق لها، ما لم

يعجزنا عن ذٰلك عائقٌ من خارجٍ، أو خللٌ في قدرتنا على الحركة مثلًا. وذٰلك مثل الأمور الّتي نتعرّف عليها خلال المرتبتين الأولى والثانية من الاستكمال التدبيريّ، حينما نسعى لتحديد العمل التدبيريّ أو الإراديّ الموصل إلى ما نطلبه بتلقائيّةٍ، وتوجد لدينا مشاعر نزوعيّةٌ لمراعاته، أو حينما نكون واجدين للمشاعر النزوعيّة الّتي تحملنا على البحث والفحص عن سبيلٍ لحلّ مشكلةٍ محدّدةٍ أو التخلّص من خطرٍ ما أو نيل حاجةٍ ملحّةٍ أو الشفاء من مرضٍ أو ألمٍ حادٍّ، فإنّنا وبمجرّد أن نعرف بالرويّة ـ أو بالرجوع إلى من روّى لأجلنا ـ العملَ الموصلَ إلى ما نطلب، تصير تلك المعرفة مستقرّةً، وتنفعل جنبتنا النزوعيّة مباشرةً بالمشاعر الملائمة، وتتعلّق إرادتنا بالعمل وفقه مباشرةً.

ثانيهما: أنّه قد تكون لدينا قبلها أحكامٌ مضادّةٌ مستحوذةٌ ومستقرّةٌ، وبالتالي مشاعر نزوعيّةٌ ملائمةٌ لها ومستحكمةٌ، بحيث كلّما تعرّضنا لحادثةٍ ما، كانت إرادتنا متعلّقةً بالموقف الملائم لها ـ أي لتلك الأحكام ـ بتلقائيّةٍ. وفي هٰذه الحال، إذا ما اطّلعنا على مقتضى الرويّة، وما به استكمالنا، وكان مضادًّا لما لدينا، فإنّنا ننفعل بالمشاعر المنافرة له؛ ولا يمكن ـ والحال كذٰلك ـ أن نريد بالفعل على وفق المعرفة الجديدة، ما لم نقم بالتخلّص من استحواذ تلك؛ حتّى يمكن استقرار هٰذه، أي المعرفة الجديدة؛ وهٰذا ما لا يحصل إلّا بممارسة الرويّة على نفس مشاعرنا النزوعيّة، بأن نعمل على

التخلّص من مبادئها، أعني المعرفة المستحوذة الّتي تلائمها؛ وهٰذا ما يتطلّب شيئًا آخر غير محض المعرفة بأنّها مخالفةٌ لكمالنا، أو للراجح في ذٰلك الحال أو الموقف، وذٰلك مثل مبادرتنا التلقائيّة إلى أكل شيءٍ محدّدٍ نشتهيه ونلتذّ به بمجرّد أنّ وجدانه أمامنا، رغم أنّ الرويّة قادتنا إلى أنّه مضرٌّ ومؤذٍ، أو مثل مبادرتنا التلقائيّة إلى التستّر على جهلنا والظهور بمظهر العارف، رغم أنّ الرويّة قادت إلى خطإ ذٰلك. ومثله أيضًا عندما تكون لدينا عاداتٌ معيّنةٌ في الحركة أو طريقة الأكل أو نوعيّته أو غير ذٰلك، ويكون مقتضى الرويّة أن نمارس أفعالًا تتطلّب التخلّي عن تلك العادات، فإذا ما بدأنا بمحاولة العمل بالنحو المخالف لها شرعت تنشأ فينا المشاعر المنافرة، فنعود إلى ما كنّا معتادين عليه وما نراه أسهل، فلا نتمكن من مراعاة مقتضى الرويّة إلّا بجعل معرفتنا به مستقرّةً، حتّى تصير لنا المشاعر النزوعيّة الملائمة؛ فنقدر، كلّما نشأت تلك المضادّة لها، على استحضارها وجلب المشاعر الملائمة والتخلّص من المزاحمة.

ولا فرق في ذٰلك بين أن تكون المعرفة المستحوذة مضادةً بنحوٍ تامٍّ لمقتضى الرويّة، وبين أن تكون مضادّةً جزئيًّا بحيث تقضي الرويّة بتقييدها بزمانٍ أو مكانٍ أو مقدارٍ أو كيفيّةٍ محدّدةٍ؛ وذٰلك أنّ استحواذ المعرفة لا يسمح بتقييد المشاعر النزوعيّة بالحدود الّتي قضت الرويّة بها، بل سنمارس الفعل الإراديّ التلقائيّ في المواطن والأحوال المختلفة وبالمقدار غير الملائم لاستكمالنا، ولا يمكننا

تغيير ذٰلك إلّا متى تخلّصنا من استحواذها.

ولا فرق أيضًا بين أن تكون المعرفة المستحوذة والمشاعر النزوعيّة الملائمة لها موجبةً للتعدّي عن الحدّ الّذي قضت الرويّة بملاءمته لاستكمالنا، أو كانت مقصّرةً عنه، كما يحصل عندما تكون المعرفة المستحوذة موجبةً لمشاعر الفتور أو الخنوع أو اللامبالاة أو اللين، ويكون مقتضى الرويّة بأن نقدّم، فيتطلّب مشاعر الحماس وما شاكل. ومن هٰذا القبيل ما يحدث معنا عند تعلم الأعمال التدبيريّة، أعني تلك الّتي تتطلّب تدريبًا؛ إذ إن احتياجها إلى التدريب قد يتنافى مع مشاعرنا النزوعيّة الّتي تميل بنا إلى الراحة والأسهل، فلا نكاد نشرع بالتدريب حتّى تخور قوانا ونعود إلى التكاسل والتأجيل ريثما نستطيع جعل معرفتنا بحاجتنا إلى ما نحصّله من خلال العمل التدبيريّ معرفةً مستحوذةً، بحيث نصير كلّما شعرنا بالتعب أو الملل أو الصعوبة، حضرت معرفتنا عن حاجتنا إلى الاستمرار، واستقرّت بكلّ يسرٍ بلا أيّ مزاحمٍ، فتنشأ المشاعر الملائمة، فنستعيد نشاطنا وحماسنا ونمضي في التدريب لاكتساب الملكة في ممارستها.

ولأجل ذٰلك وجدنا في ملاحظتنا للاستكمال الإراديّ التلقائيّ في المرتبة الثالثة كيف أنّ من يتكفّلون برعايتنا حينها، يلجؤون إلى إيجاد المشاعر الملائمة للأعمال الّتي يريدون منّا القيام بها، عبر اللجوء إلى تعريفنا بأنّنا سننال أمورًا أو نحرم من أمورٍ، أو نتعرّض

لأمورٍ توجد لدينا مسبقًا مشاعر نزوعيّةً ملائمةً لها، فإذا ما ربطوا ما أرادوه منّا بها، لم نجد بدًّا من مراعاتها. وكذا الحال مع المشرّعين والمقنّنين في توعّدهم بالعقوبات المختلفة كالغرامة والسجن وما شاكل؛ ولذٰلك كانوا كلّما وجدوا عدم كفاية الأمور الّتي ربطوا حصولها بطاعتهم، سعوا إلى البحث عن أمورٍ أخرى أشدّ استحواذًا علينا، بحيث يكون لدينا مشاعر نزوعيّةٌ أشدّ لمراعاتها، فتوجب تقديم تحصيلها أو حفظها على ما سواها.

ومرجع كلّ ذٰلك كما تنبّهنا من قبل إلى أنّ صرف المعرفة لا يكفي لنشوء المشاعر النزوعيّة الملائمة لها، وبالتالي لا تقود بنفسها إلى تعلّق الإرادة بما يراعيها، إلّا إذا صارت معرفةً مستقرّةً لا يمنع من استقرارها أيّ معرفةٍ أخرى مضادّةٍ ومستحوذةٍ بدلًا عنها؛ إذ في هٰذه الحال فقط يمكن أن توجد لدينا المشاعر النزوعيّة الملائمة لها، فنريد على وفقها، وإلّا فستبقى مجرّد معرفةٍ نتذكّرها وتغيب، فلا تؤثّر أثرها في جنبتنا النزوعيّة، وبالتالي لا نعمل على وفقها.

ومع ذٰلك، فإنّ ما نحتاجه هنا أكثر من مجرّد القدرة على جلب المشاعر النزوعيّة الملائمة لبعض الأعمال المحدّدة، كالتدريب على امتلاك صناعةٍ أو حرفةٍ أو مهارةٍ تنفعنا في تحصيل كمالاتٍ محدّدةٍ. بل ما نحتاجه هنا، هو القدرة على جلب المشاعر الملائمة بالنحو الّذي يوجب تعلّق إرادتنا الفعليّة بما يلائم استكمالنا بالنسبة إلى

جميع الكمالات، المستحوذة منها من قبل وغير المستحوذة، وبالنسبة إلى جميع الأفعال الّتي يتبيّن لنا رجحان القيام بها أو تركها مطلقًا أو في حالٍ أو بمقدارٍ أو كيفيّةٍ محدّدةٍ؛ خصوصًا وأنّنا قد تنبّهنا من قبل، وأعدناه في كلامنا عن المرتبة السابقة أنّنا نملك حكمين انفعاليّين: أحدهما يقضي بمعياريّة المشاعر النزوعيّة التلقائيّة في تعيين الكمالات ومراتبها والترجيح بين الأفعال، والآخر يقضي بمحوريّة أشخاصنا، أعني كونها الموضوع الأوّل للاستكمال؛ الأمر الّذي وجدناه مضادًّا لما نعرفه عن أنفسنا كأجزاءٍ من كلٍّ في جوهرنا، وككلٍّ جوهريٍّ لا يستكمل إلّا بمراعاة كمالات خصائصه الجوهريّة ككلٍّ، بما في ذٰلك جزئيّته الجوهريّة من الكون ككلٍّ، والقاضية، كما وجدنا حينها: بأنّ الموضوع الأوّل للاستكمال هو الكون ككلٍّ، وأنّ معيار الترجيح الّذي يقودنا لتحديد الراجح بذاته، هو ملاحظة علاقة الفعل بكمالاتنا ككلٍّ جوهريٍّ، وجزءٍ في جوهره من الكون ككلٍّ؛ تمامًا كما يحصل في تعاملنا مع صحّة أجسامنا، بالتفصيل الّذي استحضرناه هناك.

وإذا كان كذٰلك، فهٰذا يعني أنّنا محتاجون، حتّى نجعل من أنفسنا عاملين على وفق ما تقضي به الرويّة الصحيحة في مراعاة استكمالنا ككلٍّ، إلى أن نتخلّص من استحواذ هٰذين الحكمين الانفعاليّين والمضادّين لها، وبالتحديد إلى سلب المشاعر التلقائيّة معياريّتها، وإلغاء محوريّة أشخاصنا، واستبدالها بمعياريّة الملاءمة مع كمالاتنا

ككلٍّ جوهريٍّ وكجزءٍ من كلٍّ في جوهره، وبمحوريّة الكون ككلٍّ في عمليّة الاستكمال، أو على الأقلّ استبدالها بمعياريّة الرويّة الصحيحة، ما دامت تتضمّن كلّ ذٰلك، سواءٌ كانت تلك الرويّة رويّتنا نحن بالمباشرة، أو رويّة ومعرفة من رجعنا إليه لأنّه يملك ذٰلك؛ وهٰذا ما يتطلّب لا محالة أن نكتسب القدرة العامّة على جلب المشاعر النزوعيّة الملائمة للجري على وفقها، وليس فحسب بالنسبة إلى مطلوبٍ محدّدٍ أو فعلٍ محدّدٍ؛ ما دام ما يضادّها - أعني معياريّة المشاعر التلقائيّة ومحوريّة أشخاصنا - لا تختصّ بمطلبٍ دون آخر، أو بفعلٍ دون غيره، بل تعمّ عموم المطالب والأفعال: إما بأن تكون ملائمةً لها، فتتعيّن مراعاتها في إرادتنا، أو بأن تكون منافرةً لها فتتعيّن مدافعتها، أو بأن تكون محايدةً فيتعيّن إهمالها. وبالتالي ما لم نتخلّص من استحواذها ولم نستبدله باستحواذ المعرفة الأوّليّة المقابلة، فسوف لا نستطيع ضمان جرينا على وفق الرويّة، وسيرنا في مسار الاستكمال حقيقةً.

ولأجل ذٰلك لم يكن ممكننا الاستغناء عن هٰذا الأمر بما كان يحصل معنا في المرحلة الثالثة من الاستكمال الإراديّ، أعني أن يربط المقنن أو من يتكفّل برعايتنا إطاعته بتحصيل أو حفظ أمورٍ أخرى ملائمةٍ لمشاعرنا النزوعيّة ولأحكامنا الانفعاليّة التابعة لها؛ فحتى لو تمّ ذٰلك فإنّه لن يكون شاملًا إلّا لخصوص ما يستطيع ذاك المقنّن الاطّلاع عليه، وبالتالي سيكون محدودًا بدائرةٍ ضيّقةٍ من

كمالاتنا، كما لن يمكننا الاستغناء عنه بمحض ما كان يجري في المرحلة الثانية من الاستكمال الإراديّ، أعني عندما كان يتمّ تعويدنا وتلقيننا، فنقوم بالمحاكاة والتقليد المحض؛ وذٰلك **أولًا**: لأنّ أكثر الأفعال الّتي تقضي بها الرويّة وتلائم استكمالنا لا تضادّ معارفنا التلقائيّة مضادّةً تامّةً، بل تضادّها بحدودٍ معيّنةٍ، أي توجب تقييدها بحدودٍ زمانيّةٍ ومكانيّةٍ وكيفيّةٍ ومقداريّةٍ، باختلاف الأحداث والأحوال، وهٰذا ما لا يمكن تحقيقه إلّا بامتلاك القدرة الفعليّة على ممارسة الرويّة في المواطن المختلفة لنحدّد القيود الّتي تنطبق عليها. **وثانيًا**: لأنّنا إذا اكتفينا بذٰلك، فلن نكون مستكملين ككلٍّ جوهريٍّ، وبكلّ ما ينقصنا الاستكمال به، أعني تكميل جنبتنا النزوعيّة بأن تصير شاعرةً بالنحو الملائم لما يكملنا حقيقةً، بل سنكون مقتصرين على تكميل الجوانب الّتي نجد مشاعر نزوعيّةً تلقائيّةً لمراعاتها، والحال أنّنا لا نستكمل إلّا ككلٍّ جوهريٍّ، أي بتحصيل الكمالات المرتبطة بجنباتنا وخصائصنا كلّها بما في ذٰلك الجنبات الّتي نجد لدينا رضًى تلقائيًّا بنقصها، ويستحوذ علينا ما يضادّها؛ وهٰذا ما لا يكون إلّا بأن نجعل من رويّتنا فاعلةً في نزوعنا ككلٍّ، بأن نجعل الجري على وفقها أمرًا مستحوذًا ومستقرًّا عند مواجهة أيّ حكمٍ مضادٍّ، فتصير جنبتنا النزوعيّة نفسها شاعرةً على الدوام بما يلائم تعلّق الإرادة على وفق الرويّة والمعرفة الصحيحة بما يلائم استكمالنا حقيقة. **وثالثًا**: لأنّ

الاقتصار على ذٰلك يتضمّن الإبقاء على الجري التلقائيّ وفق الأحوال الذهنيّة والنزوعيّة، بالتالي يتناقض مع أصل فرض امتلاكنا للرويّة الصحيحة في تمييز الصادق عن الكاذب ومن يملك أهليّة المعرفة بهٰذه أو الأمور عمّن لا يملكها؛ وبالتالي لن نكون ضامنين بعد لسيرنا في مسار الاستكمال حقيقةً.

والآن، بما أنّنا محتاجون لا محالة، في سيرنا في مسار الاستكمال، إلى أن نجعل من معرفتنا بجزئيّتنا الجوهريّة من الكون ككلٍّ، ومحورية الكلّ في عمليّة الاستكمال، ومعياريّة الرويّة الصحيحة في تحديد مساره، معرفةً مستحوذةً، فتستقرّ عندنا معرفتنا بعدم معياريّة المشاعر التلقائيّة وعدم ومحوريّة أشخاصنا، فهٰذا يعني لا محالة أنّنا نحتاج أيضًا، عندما ننزل إلى مقام التطبيق، إلى أن نجعل معرفتنا بكلّ واحدٍ من الكمالات والأفعال الّتي تقضي الرويّة الصحيحة بمراعاتها في المواقف المختلفة، معرفةً سهلة الحضور في أذهاننا بثباتٍ واستقرارٍ كلّما تعرّضنا للأحداث والمواقف المرتبطة بها؛ تمهيدًا لتعلّق إرادتنا بمراعاتها حينها، بلا أيّ مانعٍ؛ وهٰذا ما يتطلّب بالضرورة، أن نصير قادرين في كلّ موقفٍ من المواقف الّتي نتعرّض لها، على الالتفات الفعليّ إلى ما يحدث داخلنا، أي أن نكون قادرين على ملاحظة الأفكار الّتي تحضر في أذهاننا، والمشاعر الّتي تنشأ فينا، والأفعال الّتي تحفّزنا عليها، تمهيدًا للانتقال بعد ذٰلك إلى مرحلة التمييز، أعني أن نميّز

حالها، ونكتشف ما إذا كان الجري وفقها ملائمًا لاستكمالنا حقيقةً أو لا؛ فإن كانت ملائمةً أجريناها، وإن لم تكن ملائمةً كان علينا أن نعمل على التخلّص من استحواذها، باستحضار ما تكشفه الرويّة من خطئها ومنافاتها لاستكمالنا، وتذكير أنفسنا به في كلّ مرّةٍ، بالنحو الموجب تدريجًا إلى حضورها معها كلّما حضرت، فتصير معرفتنا بما يلائم استكمالنا، وبما تقضي به الرويّة الصحيحة، سهلة الحضور والاستقرار بلا أيّ مانعٍ، فنستحضرها لتستقرّ وتكون فاعلةً في نزوعنا، ونريد على وفقها.

وإذا كان كذٰلك، فهٰذا يعني أنّ استكمالنا في هٰذه المرتبة من الاستكمال التدبيريّ، والّتي هي بدورها ضامنةٌ للسير في مسار استكمالنا حقيقةً ككلٍّ جوهريٍّ وكجزءٍ من كلٍّ في جوهرنا، يحتاج إلى أن نقوم بتحقيق ثلاثة أمورٍ:

أوّلها: التخلّص من استحواذ حكمنا الانفعاليّ بكلٍّ من معياريّة المشاعر النزوعيّة التلقائيّة ومحوريّة أشخاصنا، واستبدال ذٰلك باستحواذ المعرفة الأوّليّة بكلٍّ من جزئيّتنا الجوهريّة من الكون الكلّ ومعياريّة التلاؤم مع خصائصنا الجوهريّة ككلٍّ جوهريٍّ، والّذي لا يعلم في المواقف المختلفة إلّا بممارسة الرويّة الصحيحة.

ثانيها: امتلاك القدرة على ممارسة المراقبة لما يجري فينا من أفكارٍ ومشاعر نزوعيّةٍ وأفعالٍ تلقائيّةٍ. وهو ما لا يحصل إلّا

بامتلاك آليّاتٍ محدّدةٍ تمكّننا من تحصيله؛ وذٰلك نظرًا إلى تلقائيّتنا في الجري على وفقها، واعتيادنا على ذٰلك بحكم ما يتطلّبه الاستكمال الإراديّ التلقائيّ.

ثالثها: ممارسة الرويّة والتمييز على أفكارنا المستحوذة في كلّ موقفٍ من المواقف، لنرى مدى مطابقتها لمعرفتنا بمقتضى الرويّة الصحيحة، وهو ما يبدأ أوّلًا بأن نشرع بشكلٍ تدريجيٍّ بممارسة المراجعة والاستذكار لما جرينا عليه في ذٰلك الموقف، ثمّ التوجّه إلى الأفكار والمشاعر الخاصّة به، وفحصها، واكتشاف حالها، فإن طابقت مقتضى الرويّة بحدودٍ معيّنةٍ، حفظنا تلك الحدود وعملنا على ترسيخها لتصير سهلة الحضور عندما نتعرّض لاحقًا للموقف عينه؛ أمّا إن كانت مضادّةً بالكلّيّة، عملنا على حفظ وترسيخ معرفتنا بالأمور الّتي تجعلها مضادّةً ومنافيةً لاستكمالنا وترسيخها، وعلى استحضار المعرفة الملائمة لاستكمالنا وترسيخها، وذٰلك عبر تكرار العمليّة نفسها في كلّ مرّةٍ، حتّى تصير جميعًا سهلة الحضور حينما نتعرّض للموقف عينه مرّةً أخرى، وتترتّب عليها المشاعر الملائمة فنريد على وفقها[1].

وهٰذا الأخير، هو الّذي نمارسه بعينه عندما نكون بصدد

---

(1) لقد تعرّضت لكلّ ما يتعلّق بهٰذه الأمور وخطواتها التفصيليّة في كتاب "القانون العقليّ للسلوك"، المطلب الثالث.

اكتساب القدرة على القيام بالأعمال التدبيريّة الّتي سبق الكلام عنها في المرتبتين الأولى والثانية، إلّا أنّنا هنا نمارسه على الأحوال الشعوريّة لخاصّيّتنا النزوعيّة ككلٍّ، وبالنسبة إلى كلّ ما نقوم به؛ لنمتلك القدرة على تطبيق الاستكمال التدبيريّ الّذي تقود إلى معرفته المرتبة الثالثة، طالما أنّها - أعني المرتبة الثالثة - لا تكفي لوضع ما تنتجه موضع التنفيذ والتطبيق، خصوصًا عند من لم يبلغوها، ولا زالوا يكتسبون المراتب السابقة أو وقفوا عندها.

والآن، بعد استحضارنا لما نعلمه عن مراتب الاستكمال التدبيريّ، من البيّن أنّه لا يمكن لنا أن نتدرج في مدارجها، إلّا بأحد طريقين: **أوّلهما**، أن يوجد في كلّ مرتبةٍ من يملكها حقيقةً، فيعيننا على امتلاكها، ويكون بما يملكه خادمًا لنا لامتلاكها؛ **وثانيهما**، أن ندخلها على غير بصيرةٍ، فنواجه الأخطاء والاختلالات، ونعاني من المشكلات المختلفة الّتي تقودنا في نهاية المطاف إلى التنبّه والتبصّر بما تجب مراعاته لامتلاكها.

ومع ذٰلك، فقد وجدنا خلالها أنّ الواحد منّا، لا يحتاج إلى أن يكون مالكًا بنفسه لكلّ ما يبلغ خلال هٰذه المراتب، بل لا يقدر على ذٰلك. أمّا في المرتبة الأولى، حيث نكتسب الأعمال التدبيريّة المحصّلة لمطالبنا، فقد وجدنا أنّنا نعجز عن الإحاطة بها جميعًا، ولا نحتاج إلى أن نقوم بأنفسنا بها كلّها، بل يكفينا الرجوع إلى من ضَمِنّا

امتلاكه لها. والأمر عينه بالنسبة إلى المرتبة الثانية، فلا حاجة إلى أن يكون الواحد منّا عارفًا بكلّ العلوم العمليّة والتطبيقيّة الضامنة لتحصيل المعرفة الصحيحة بالطرق والوسائل والصناعات المحصّلة لمطالبنا، بل لا قدرة لنا على ذٰلك. وعدم القدرة فيهما، لا تأتي فحسب من افتقادنا ربّما للقدرات الذهنيّة الكافية لذٰلك، أو من عدم توفّر الظروف والأحوال الّتي تمكّننا من التصدّي لذٰلك بأنفسنا، بل أيضًا من تزاحم تحصيلها كلّها معًا، وعدم وفاء مدّة حياتنا بامتلاكها جميعًا، فضلًا عن تزاحم تطبيقها وممارستها معًا؛ ولأجل ذٰلك كنّا مفتقرين جوهريًّا إلى من يملك هٰذه المراتب ويسعى لامتلاكها، ولو بأن يكون هو نفسه قد سلك بدايةً على غير بصيرةٍ، وتعلّم من أخطائه، فيقينا بعد امتلاكه لها أن نقع بما وقع به، ويوفّر علينا الوقت والجهد وضياع الكمالات والمطالب، أو يكون ممّن يملك القدرات الذهنيّة والنزوعيّة الّتي تخوّله القيام بيسرٍ بما لا يمكننا القيام به كذٰلك، أو بما لا يمكننا القيام به أصلًا، أو بأن تتوفّر الظروف والأحوال الّتي تلائم تفرّغه وانقطاعه لامتلاكها دوننا، أو بأن تؤدّي الظروف والأحوال إلى اجتماعه مع غيره بحيث تتظافر جهودهم وتتكاتف قواهم لتحصيل ما نعجز عن تحقيقه بمفردنا، أو بأن يصله ممّن تقدّم علينا ما لم يصلنا فيتمكّن من متابعة جهد من سبقه دوننا؛ ولأجل ذٰلك لم يكن حالنا في هاتين المرتبتين ليختلف عن حالنا في مراتب النوعين السابقين، من أنّنا

محتاجون جوهريًّا في مسار الاستكمال إلى أن يوجد من يتكفّل بتأمين ما نفتقده ونعجز عن تحصيله بأنفسنا.

وكذا الحال مع المرتبة الثالثة؛ إذ لا حاجة لنا إلى أن نمتلكها جميعًا سوى المقدار الّذي يخوّلنا تمييز من يملكها حقيقةً عمّن لا يملكها، والصادق عن الكاذب في ادّعائها؛ إذ لو استطعنا امتلاك هٰذا المقدار، وكان هناك من يملكها، فسيكفينا ذٰلك لتمييزه ومعرفته بعينه، تمهيدًا للرجوع إليه والأخذ عنه. خصوصًا وأنّ كمال خاصّيّتنا الإدراكيّة لا يكمن في أن نعرف كلّ شيءٍ، بل في تخليصها من الجري التلقائيّ على وفق الأحوال الذهنيّة والنزوعيّة، فنمتلك القدرة على ممارسة الرويّة الصحيحة بلا أيّ عائقٍ، أمّا تفعليها واكتساب المعرفة بهٰذا أو ذاك، فيعتمد على علاقته باستكمالنا بوصفه كلًّا جوهريًّا وجزءًا في جوهره من الكلّ، فإن لم يكن في البين من يملكها، مارسنا الرويّة بأنفسنا واكتسبناها، وإن كان هناك من اكتسبها، مارسنا الرويّة في تمييز أهليّته، وضمان امتلاكه لها، وكفانا الرجوع إليه في تفاصيل نتائج رويّته، عن التصدّي لذٰلك بأنفسنا، تمامًا كما كان الحال مع المرتبتين السابقتين. أمّا لو لم نمتلك هٰذا المقدار، فستحتاج إلى من يملكه لنتعلّمه منه، أو سنكون معتمدين على تلقائيّتنا الإداركيّة والنزوعيّة ونواجه ما سبقت الإشارة إليه قبل أن نتنبّه إلى ضرورة امتلاكه وتدارك ما فاتنا، إن بقي للتدارك من سبيل؛ هٰذا فضلًا عن أن التنبه إلى

ضرورة الامتلاك لا يعني القدرة بالفعل على ذلك، بل يختلف الأمر باختلاف القدرات الذهنيّة والنزوعيّة، تمامًا كما هو الحال في المرتبتين السابقتين، وبالتالي سيكون هناك من يحتاج إلى التعلّم من غيره، وسيكون وجود من يملك ذلك ليس فحسب خادمًا في تسريع امتلاك غيره له، بل شرطًا جوهريًّا لبلوغه له.

أمّا المرتبة الرابعة، فالأمر فيها أشدّ؛ وذلك أنّها تتشكّل من امتلاك ما لا يمكن للواحد منّا أن يستكمل بدونه؛ لأنّ التخلّي عن معياريّة المشاعر النزوعيّة التلقائيّة في تحديد كمالاتنا وترجيح الأفعال في المواقف المختلفة، يشكّل أساسًا لتحقيق الاستكمال بنتائج الرويّة الصحيحة، سواءٌ أخذناها عن غيرنا أو كنّا ممّن ملكها، تمامًا كما كان الطبيب محتاجا إلى ما يجعله يعمل بعلمه كما كان من يأخذ عنه محتاجًا لذلك، ولم يكن محض معرفته كافيا لمراعاته كما لم يكن محض الأخذ عنه كافيًا للعمل وفقه. إذ حتّى لو تمّ بناء المعرفة بكمالاتنا ومراتبها والنظم الراعية لها بعيدًا عن الأحكام الوهميّة والانفعاليّة، فإن ذلك لا يعني أنّنا سنقوم بممارسة ذلك بعيدًا عنها في كلّ المواقف المختلفة، بل لا بدّ من أن تصير مستحوذةً بدل مضادّاتها، والاستحواذ غير مجرّد المعرفة. ولكن بما أنّ الاستكمال بهذه المعرفة لا يتحقّق إلّا متى صارت موضع تطبيقٍ وتنفيذٍ، ليس فحسب بالفرض والترغيب والترهيب على طريقة المرتبة الثالثة من الاستكمال الإراديّ، بل بأن نصير مالكين لممارسة الرويّة على مشاعرنا النزوعيّة

في المواقف المختلفة؛ فلا يمكن حينها لخاصّيّتنا النزوعيّة أن تكون مالكةً لكمالها بدونها؛ ولأجل ذٰلك كنّا محتاجين إلى الأمور الثلاثة الّتي سبق ذكرها، والّتي بدونها لا نكون مستكملين بهٰذه المرتبة، وإن كنّا سنستكمل لا محالة بتطبيق نتائج الرويّة حتّى لو كان استكمالًا إراديًّا تلقائيًّا فحسب. ولٰكن مع محدوديّة تطبيق طريقة الاستكمال الإراديّ التلقائيّ بمرتبته الثالثة، وعدم شمولها إلّا لما يملك الراعي لها الاطلاع عليه، فلن يكون بالإمكان ضمان الاستكمال، حتّى بهٰذه المرتبة، إلّا متى كان بمقدور الراعي لها أن يطّلع على كلّ أحوال المستكملين بها، فلا تنقطع رغبتهم أو رهبتهم من مطاوعته أصلًا. أمّا إذا أردنا أن نكون مستكملين بالمرتبة الرابعة من الاستكمال التدبيريّ، وتحصيل الأمور الثلاثة الّتي تتقوّم بها، فلا بدّ لنا بعد امتلاك الأمر الأوّل، أعني التخلّص من استحواذ معياريّة المشاعر النزوعيّة، ثمّ الثاني المتمثّل بامتلاك الآليّات الّتي تمكّننا من تحصيل الإشراف على ما يحدث فينا من أفكارٍ ومشاعر نزوعيّةٍ، أي الآليّات الّتي تصيّرنا قادرين على ممارسة المراقبة والملاحظة لما يجري داخلنا، تمهيدًا لممارسة الأمر الثالث، أعني المراجعة والمحاسبة والمداقّة في سبيل التخلّص من استحواذ الأفكار المنافية لمقتضى الرويّة الصحيحة كلًّا أو جزءًا. وبالتالي إمّا أن يصل المرء منّا إلى كلّ ذٰلك عقيب التجربة، أو يأخذها عن غيره، ولٰكن حتّى لو وصل إليها من نفسه، فسيحتاج غيره إلى تعلّمها منه؛ لعين الأسباب الّتي أوجبت في المراتب الثلاث السابقة ضرورة الرجوع إلى الغير. وكما كان تعليم الغير يحتاج

إلى مراعاة القدرات الذهنيّة والنزوعيّة الّتي تكون له، فلا يكون التعليم والتوجيه ناجعًا إلّا متى ما كان ملائمًا لها، فكذٰلك الحال هنا بلا فرقٍ في ذٰلك أصلًا؛ وبالتالي يحتاج من ملكها، إلى امتلاك القدرة على ممارسة التعليم والتوجيه بالنحو الملائم للقابليّات الذهنيّة والنزوعيّة المختلفة. هٰذا كلّه مع غضّ النظر عن المشكلات الّتي سيواجهها في ذٰلك، ليس فحسب من جهة الإعراض عنه جريًا وراء التلقائيّة الإدراكيّة والنزوعيّة، بل أيضًا من جهة المحاربة والمضادّة لتعليمه وتوجيهه؛ إذ من البيّن أنّ الأخذ والتعلّم ممّن ملك المرتبتين الثالثة والرابعة ليس على حدّ الأخذ عمّن ملك الأوليين؛ وذٰلك أنّه في الأوليين يرتبط بمطالب تلقائيّةٍ محدّدةٍ، نجد جميعًا المشاعر النزوعيّة لتحصيل ما يترتّب عليها، بخلاف الأخيرتين.

ولأجل ذٰلك كلّه، كان من البيّن لنا من أوّل الأمر، بمجرّد استحضار ما نعلمه عن مراتب الاستكمال التدبيريّ، إلى أنّنا نحتاج في كلّ مرتبةٍ إلى من يملكها، إمّا في تسريع امتلاكنا لها بالنسبة إلى بعضنا، أو في أصل التمكّن منه بالنسبة إلى آخرين، بل هٰذا هو حال الأكثر في خصوص المرتبتين الأخيرتين. وإذ وصلنا إلى هنا، نكون قد استوفينا استحضار كلّ ما نعلمه عن استكمالنا وكيفيّة التدرّج في بلوغه وما يفتقر إليه جوهريًّا؛ وبإتمام استحضارنا لكلّ ذٰلك نصير قادرين على الانتقال إلى الخطوة الثانية، أعني تشكيل تصوّرنا عن أنفسنا واستكمالها انطلاقًا من ملاحظة هٰذه المبادئ كلّها.

2. تصورنا للإنسان من خلال المبادئ المتقدمة

والآن، وبعد استقصاء ما نعلمه عن أنفسنا واستكمالها عبر الرجوع إلى معارفنا التلقائيّة الصالحة للاستعمال واستحضارها بالفعل جميعًا أمامنا، يصبح بإمكاننا أن نتصوّر أنفسنا تصوّرًا بما يخصّها بالذات، وهي أنّها موجودةٌ كجزءٍ من كلٍّ في جوهرها، متكوّنةٌ ككلٍّ جوهريٍّ، مستكملةٍ بذاتها كجزءٍ من استكمال الكون ككلٍّ، وفقًا لخصائصها الجوهريّة، بثلاثة أنواعٍ من الاستكمال مترابطةٍ جوهريًّا: طبيعيٍّ وإراديٍّ تلقائيٍّ وتدبيريٍّ، لكلٍّ منها أربع مراتب نفتقر جوهريًّا في تدرّجنا فيها إلى عون من يملكها، وبالأخصّ في المرتبتين الأخيرتين اللتين يضمنان بلوغنا لتمامنا، أو على الأقلّ السير في سبيله.

إنّ فعليّة تصوّرنا للإنسان بهٰذا النحو لا تحتاج منّا إلّا إلى تعمّد استحضار ما نعلمه عن أنفسنا واستكمالها بتلقائيّةٍ صالحةٍ للاستعمال، فلا نكتفي بالمعاني الأسرع حضورًا إلى أذهاننا، ولا تشتبه علينا تلقائيّاتنا الصالحة بغير الصالحة، بل نستبعد التلقائيّات الانفعاليّة والوهميّة والمشهورة أو الملقّنة، ونبقى ونحن وأوّليّاتنا ووجدانيّاتنا وحسّيّاتنا وتجريبيّاتنا؛ فإذا ما فعلنا ذٰلك أمكننا أن ننتقل بيسرٍ لملاحظة المبادئ المحدّدة لما نجهله عن استكمال أنفسنا، وبالتالي تحديد متعلّق السؤال أو الأسئلة، بالنحو الموافق لأوّليّات

العقل، دون الوقوع ضحيّة أسئلةٍ لا معنى لها أو أسئلةٍ فرضيّةٍ لا يصلح طرحها إلّا بعد حسم صواب مبادئها. وسيأتي في الفصل الرابع والأخير إعادة طرحٍ مختلفٍ لموانع فعليّة هٰذا التصوّر وعوائقها، ولآثاره؛ فهي وإن كانت بيّنةً من خلال عرض المبادئ إلّا أنّ الأمر محتاجٌ إلى ما هو أزيد، لا بداعي توضيحها، وإنّما بداعي التمكين من استقرارها واستحواذها، وامتلاك المشاعر النزوعيّة الّتي تحملنا على تحصيل الإجابة على الأسئلة المنبثقة عنها.

والآن، بعد تصوّرنا لأنفسنا واستكمالها وفقًا لهٰذه المبادئ الّتي تجعل منّا متوجّهين إليها بما يخصّها بالذات، فمن البيّن لنا أنّه لا تصل النوبة أصلًا إلى طرح الأسئلة الأربعة الّتي ذكرناها أوّل هٰذا الفصل، وأشرنا إلى أنّها محلّ نزاعٍ تاريخيٍّ، سواءٌ بين المتديّنين أنفسهم، أو بينهم وبين المادّيّين والملحدين؛ إذ من البيّن من نفس تصوّرنا لأنفسنا واستكمالها أنّنا محتاجون في تمام استكمالنا إلى أشخاصٍ مالكين لكمالهم التامّ وبالغين للمرتبتين الثالثة والرابعة من الاستكمال التدبيريّ، وواجدين للقدرة على تكميلنا بالآليّات والطرق الملائمة لقابليّاتنا الذهنيّة والنزوعيّة المختلفة. وبما أنّ حاجتنا إلى هٰذا الأمر تزيد على حاجتنا المشتركة مع سائر الموجودات، وبما أنّ الموجود بذاته مبدأٌ لكلّ ما يوجد لا بذاته في تكوّنه واستكماله، فهٰذا يعني أنّنا محتاجون إليه لنستكمل هٰذا الاستكمال كما كنّا محتاجين إليه في سائر الأمور الأخرى. ولا يمكن

سدّ هٰذه الحاجة إلّا بوجود أشخاصٍ مالكين بأنفسهم لها، بأن يكونوا جزءًا بالفعل من الكون ككلٍّ، ويكون الكون مشتملًا عليهم ومستكملًا بهم، ما دام استكمال الكلّ باستكمال أجزائه ككلٍّ. أمّا الكلام عن استغناء النوع البشريّ في عمليّة الاستكمال، فضلًا عن الاستغناء الشخصيّ، فهو غير حاصلٍ في أيّ مرتبةٍ من مراتب الاستكمال فضلًا عن المرتبتين الأخيرتين من الاستكمال التدبيريّ، وما من شيءٍ يوجد إلّا كجزءٍ من كلٍّ مرتبطٍ بسلاسل طوليّةٍ وعرضيّةٍ مرتبطةٍ جميعها بالموجود بذاته، ولا معنى للكلام عن أيّ شيءٍ إلّا من حيث إنّه مرتبطٌ به. أمّا وجودهم بالفعل فمرتبطٌ بمدى كون الكون مستكملًا لكماله الأتمّ، وبمدى كون الموجود بذاته مبدأً له على هٰذا النحو، وهٰذا ما يرتبط بالإجابة على الأسئلة الّتي سبق طرحها في الفصل الثاني.

ومن البيّن أيضًا من نفس تصوّرنا لأنفسنا أنّ الطريق إلى معرفة هٰؤلاء الأشخاص، على تقدير وجودهم، هو ملاحظة مضمون تعليمهم وإرشادهم، والنظر إلى مدى ارتباطهم بامتلاكنا لتمام الاستكمال، وبمدى قدرتهم على تبليغنا ذٰلك. فلا الحاجة مشكوكةٌ، ولا سبيل المعرفة مفقودٌ، بل كلاهما معلومٌ من نفس تصوّرنا لأنفسنا، ولا تصل النوبة إلى الالتفات إلى جهلنا بذٰلك حتّى يصير موضع شكٍّ وسؤالٍ، إلّا متى اقتصرنا في تصوّرنا لأنفسنا على المتبادر التلقائيّ من المعاني المأنوسة، وعلى الأحكام الوهميّة والانفعاليّة

الصوريّة والكاذبة بالضرورة، وفيما عدا ذٰلك فالأمر معلومٌ بنفسه بنفس علمنا بأنفسنا من خلال المبادئ الصالحة للاستعمال. وبهٰذا نختم الخطوة الأولى من هٰذا الفصل، وننتقل إلى الخطوة الثانية، وهي ملاحظة الأسئلة الّتي تنبثق عن هٰذا التصوّر.



المبحث الثاني

في الخطوة الثانية: المبادئ المحددة لمتعلق السؤال عن استكمال الإنسان ونشوء السؤال



إنّنا وبتوجّهنا إلى أنفسنا واستكمالها، وتصوّرنا إيّاها وفقًا لمبادئنا التلقائيّة الصالحة للاستعمال، فإنّنا نصير قادرين على التوجّه إلى المعاني العامّة المتضمّنة في تصوّرنا هٰذا، ثمّ إلى الأحكام الّتي نحكم بها عليها بنحوٍ تلقائيٍّ صالحٍ للاستعمال، ثمّ إلى ما تكشفه هٰذه الأحكام لنا من جهلٍ ينبثق عنه السؤال.

وأوّل المعاني العامّة الّتي نتوجّه إليها في تصوّرنا هٰذا هو أنّنا محتاجون في تمام استكمالنا إلى توفّر ما يكملنا كذٰلك، وبتوجّهنا إلى هٰذا المعنى العامّ ـ أي الحاجة إلى ما يتوقّف عليه تمام استكمالنا ـ نلتفت إلى ما نحكم عليه به بنحوٍ أوّليٍّ، وهو أنّه إمّا يكون فعليًّا ومتيسّرًا الوصول إليه أو لا؛ وذٰلك لأنّنا نعلم بنحوٍ أوّليٍّ ووجدانيٍّ وحسّيٍّ وتجريبيٍّ أنّ ما نحتاجه، قد يكون متوفّرًا وفعليًّا، وقد لا يكون كذٰلك، بل نحتاج إلى أن نوفّره، وقد لا يتوفّر أصلًا. ومن هنا، وبتوجّهنا إلى ذٰلك، نتوجّه إلى أنّ حاجتنا في استكمالنا إلى أفرادٍ مستكملين بالفعل كمالهم التامّ، إمّا أن تكون حاجةً متوفّرةً أو لا، أي إمّا أن يكون هناك بالفعل أشخاصٌ مالكون لكمالهم التامّ بالنحو الخادم لتمام استكمال الإنسان ككلٍّ أو لا؛ وبتوجّهنا إلى ذٰلك وملاحظتنا لجهلنا بتعيّن أحد الطرفين ينبثق السؤال بـ (هل) عن فعليّة وجود الأفراد المالكين لكمالهم التامّ بالنحو الخادم لتماميّة

استكمال الإنسان ككلٍّ.

والآن، بما أنّ سؤالنا عن تماميّة الاستكمال ضمن الكون ككلٍّ يأتي في طول ما عرفناه في مبادئ السؤال عن تكوّن الكون واستكماله ككلٍّ، وهو أنّه تكوّنٌ واستكمالٌ بترابطٍ ذاتيٍّ متخادمٍ؛ وبما أنّ وجود الأفراد الّذين نحتاج إليهم في تماميّة استكمالنا ككلٍّ يخدم في تماميّة استكمال الكون ككلٍّ، طالما أنّه يخدم في استكمالنا نحن كأجزاءٍ في جوهرنا منه، فهٰذا يعني أنّ السؤال الّذي ينبثق عندنا هو هل الكون ككلٍّ متشكّلٌ بالنحو الموجب لاستكماله على هٰذا النحو أو لا؟ وهٰذا ما يندرج ضمن نفس السؤال المتقدّم في الفصل الثاني؛ ممّا يعني أنّ السؤال عن فعليّة ما نحتاجه لتماميّة استكمالنا يشكّل جزءًا من السؤال عن تماميّة استكمال الكون ككلٍّ.

ثمّ، وبالنظر إلى أنّ تكوّن واستكمال الكون ككلٍّ يرتبط جوهريًّا بما يوجد بذاته، فإنّ ذٰلك يعني أنّنا نتساءل عمّا إذا كان ذاك الّذي يوجد بذاته مبدأً أيضًا بذاته لتمام استكمال الإنسان أو لا ؛ وبالتالي نسأل: هل هناك بالفعل رسلٌ إلٰهيّون أو لا؟ ما دمنا لا نعني من الإلٰه إلّا الموجود بذاته كأساسٍ لكلّ ما يوجد لا بذاته، وطالما أنّه على تقدير وجود هٰؤلاء الأفراد، فسيكونون جزءًا في جوهرهم من الكون ككلٍّ، وسيكون وجودهم خادمًا لاستكمال الكلّ؛ فوجود هٰؤلاء الأفراد الّذين نحتاج في تمام استكمالنا إليهم، إن كان، فسيكون لا محالة حاله

حال أيّ جزءٍ آخر من الكلّ، ناشئًا بالذات عن ذٰلك المبدإ الموجود بذاته، بالنحو الخادم لاستكمال الكلّ. وإذا كان كذٰلك، فإن امتلاكهم لما يخدم في استكمال سائر الأفراد على اختلاف مراتبهم الذهنيّة والنزوعيّة سوف يكون أيضًا ناشئًا بالذات عن كون الموجود بذاته مبدأً بذاته لامتلاكهم لذٰلك، ما دام المبدأً بذاته لاستكمال الكون ككلٍّ ولتخادم أجزائه في عمليّة الاستكمال.

ومن هنا، وبما أنّ السؤال عمّا إذا كان الموجود بذاته مبدأً بذاته لتمام استكمال الكون ككلٍّ يرجع إلى السؤال الأول بـ (ما) عنه، فهٰذا يعني أنّ معرفتنا بضرورة وجود ما يخدم في تماميّة استكمالنا ترتبط بمعرفة جوابه، ولٰكن بما أنّ معرفتنا بفعليّة توفّر ما يخدم استكمالنا، ووجود هٰؤلاء الأفراد، يمكن أن تحصل من خلال الملاحظة لما جرى ويجري ضمن الكون ككلٍّ، فهٰذا يعني أنّنا نملك طريقين لمعرفة جواب السؤال عن فعليّة وجودهم.

والآن، بما أنّنا نجد بالفعل أنّ التاريخ ينبئنا عن أفرادٍ ادّعوا أنّهم من النوع الّذي نحتاجه في تمام عمليّة استكمالنا وبلوغنا لغايتنا، ويدّعون أنّهم رسلٌ إلٰهيّون[1]؛ فهٰذا يعني أنّ السبيل إلى تحديد ما إن

---

(1) لا علاقة لهٰذا الأمر بفهم طبيعة الارتباط المدّعى من قبلهم بالإلٰه، فإنّ ذٰلك لا يشكّل فرقًا أصلًا؛ لأنّ ارتباط مبدإ الكلّ بكلّ أجزائه حاصلٌ بالفعل بحسب خصوصيّات كلّ جزءٍ بالنحو الخادم لتكوّنه واستكماله كجزءٍ من كلٍّ، ومن

كانوا كذٰلك بالفعل أو لا هو أن ينظر في مضمون رسالاتهم المدّعاة ليرى مدى اشتمالها على الأمور الّتي يحتاج إليها في بلوغ الإنسان

الضروريّ لأفرادٍ مثل هٰؤلاء إن كانوا فعلًا كذٰلك، أن يكون ارتباطهم بمبدإ الكلّ مختلفًا عن ارتباط غيرهم. وبالتالي سواءٌ علمنا أم لم نعلم كيف هو نوع ارتباطهم المدّعى بالإلٰه فإنّ ذٰلك لا يشكّل فرقًا في تحديد ما إذا كانوا رسلًا إلٰهيّين فعلًا أو لا. بل العبرة بملاحظة مضمون رسالاتهم حصرًا، وعرضها على ما علمنا بما تقدّم أنّه غاية الإنسان وكماله كجزءٍ من كلٍّ. فامتلاكهم ذٰلك هو ما يسمّى بالسبب الصوريّ لكونهم كذٰلك، ولا يتوقّف العلم بصورة الشيء على المعرفة بعلّته الفاعلة وكيفيّة ارتباط العلّة الفاعلة به. وهٰذا يعني أنّ إدخال هٰذا البحث في مبادئ البحث عن صدقهم مغالطةٌ بالغة الوضوح؛ لكونه تعليقًا للمعرفة بوجود الشيء على المعرفة بتمام أسبابه بما في ذٰلك السبب الفاعل وطبيعة فاعليّته له؛ الأمر المعلوم كذبه في كلّ الأمور الّتي نعلم وجودها ونبحث مع ذٰلك عن جملةٍ من أسبابها الّتي لم تظهر ضمن معرفتنا بوجودها، كما هو الحال مع المحسوسات والأحداث الجارية حولنا، بل قد نعلم بصورتها ومادّتها وغايتها وبعلّتها الفاعلة ولا نعلم نحو ارتباط العلّة الفاعلة بها وكيف حصوله، كما في معرفتنا بمبدإ الكلّ، بل كما في معرفتنا بالصناعات الّتي يقوم بها البشر والاختراعات الّتي ينجزونها. وتفصيل الكلام ليس هنا، بل في المرحلة اللاحقة. على أنّ ارتكاب هٰذه المغالطة لا يقتصر على هٰذا المورد، بل يرتكب من قبل البعض في الكلام عن المعرفة وضمان صدقها، حيث يدخلون البحث عن ماهيّة العقل الإنسانيّ وكونه مادّيًّا أو مجرّدًا في مبادئ البحث عن امتلاكنا لمعرفةٍ حقيقيّةٍ أو لا؛ رغم أنّه لا علاقة للأمرين ببعضهما أصلًا، بل ليس السؤال عن ماهيّة العقل في معرض البحث عن معيار الصدق، مع تعليق حسم الثاني على الأوّل إلّا سؤالًا صوريًّا سفسطائيًّا يناقض مضمونه مبادئ تكوّنه، كما أصبح واضحًا ممّا تقدّم في الفصل الأوّل. وسوف يكون لنا عودٌ إلى هٰذه النقطة في بداية المرحلة اللاحقة إذا قدّر ربّي ذٰلك.

لغايته واستكماله ككلٍّ جوهريٍّ هو جزءٌ في جوهره من الكون ككلٍّ. فإن كانت رسالاتهم المدّعاة مشتملةً على ذٰلك، وبالتالي كانوا هم أنفسهم بالغين لكمالهم الإنسانيّ، ومالكين للقدرة على تكميل عموم الناس بالنحو المتناسب مع قابليّاتهم؛ أمكن حينها الانتقال إلى إثبات أنّهم صادقين فيما ادّعوا، وأن هناك رسلًا إلٰهيّين بالفعل.

أمّا المعنى العامّ الثاني الّذي ندركه عن أنفسنا ضمن تصوّرنا لها من خلال المبادئ المتقدّمة، فهو أنّنا نسير وفق مسارٍ استكماليٍّ. وهٰذا المعنى العامّ مردّدٌ بين المتقابلين أعني أنّه قد يبلغ غايته وقد لا يبلغها. وإدراكنا لهٰذا الترديد ينشأ تارةً من إدراكنا أنّ الاستكمال حركةٌ، والحركة إمّا نحو الأكمل أو نحو الأنقص، والأكمل هو الغاية والأنقص هو النهاية، فإذا كانت نحو الأكمل والغاية أي استكمالًا، فإمّا أن تبلغها أو لا تبلغها. ومن هنا إذا نظرنا إلى مسارنا الاستكماليّ نجد أنّنا جاهلون بما إذا كان هٰذا المسار سيبلغ غايته أو لا. والسبب في ذٰلك متضمّنٌ في المبادئ الّتي سبقت، وتصوّرنا الإنسان من خلالها.

وينشأ تارةً أخرى من ملاحظة ما يظهر لنا بوضوحٍ ضمن المبادئ المتقدّمة، وهو أنّنا لا نستكمل بنحوٍ متوازٍ في جميع جنباتنا ومن جهة جميع أنواع الاستكمال، بل نجد أنّ الاستكمال الطبيعيّ يصل إلى غايته قبل الاستكمال التدبيريّ، وأنّ جنبتنا الغذائيّة تصل إلى

غايتها، ولمّا تصل الجنبتان النزوعيّة والإدراكيّة بعد إلى غايتيهما؛ فأجسامنا تبلغ تمام نموّها، ونبلغ المرتبة الرابعة من الاستكمال الطبيعيّ، ونحن لا زلنا مفتقرين إلى تتميم امتلاكنا للرويّة الصحيحة، وصيرورتنا نازعين على وفق مقتضاها. بل نجد أنّنا بعد بلوغنا لآخر مراتب الاستكمال الطبيعيّ واستكمال الجنبة الغذائيّة بغايتها، نشرع بحركةٍ مقابلةٍ، أي نشرع بحركةٍ طبيعيّةٍ نحو الاضمحلال، وتبدأ قوانا الغذائيّة وقدراتنا الجسمانيّة بفقد كمالاتها والنقص شيئًا فشيئًا، بينما نستمرّ في الحركة الاستكماليّة لجنبتينا الإدراكيّة والنزوعيّة، فتزداد قدرتنا على ممارسة الرويّة وعلى جعل أنفسنا نازعين على وفق مقتضاها، بحيث كلّما ازددنا تقدّمًا في العمر مع ما يتضمّنه ذلك من ضعفٍ طبيعيٍّ لقوانا الغذائيّة والجسمانيّة، كنّا نتقدّم في مدارج الاستكمال التدبيريّ، وبالأخصّ في مرتبتيه الثالثة والرابعة؛ ولأجل ذلك كنّا نجد أنّنا نصبح أكثر حكمةً وعدالةً بالموازاة مع صيرورتنا أكثر عجزًا عن التغيير والحركة الجسمانيّة على وفقهما، ونجد أنفسنا قضينا حياتنا في ممارسة أمورٍ لو كنّا نملك الحكمة والعدالة الّتي نملكها الآن بعد تقدّم العمر لما كنّا لنمارسها؛ ولأجل ذلك نجد أنّ مسار الحركة بين التولّد والممات عبارةٌ عن مسارٍ استكماليٍّ من أوّله إلى آخره، على الرغم من أنّ الحركة الطبيعيّة تبدأ حركةً استكماليّةً ثمّ تنقلب إلى حركةٍ مقابلةٍ. ثمّ وباستحضار ما علمناه مسبقًا من أنّ الواحد منّا جزءٌ من كلٍّ في جوهره، وأنّ كمال

الكلّ بكمال أجزائه وعملها فيما بينها بالنحو الخادم في استكمال الكلّ؛ كنّا ندرك أنّه كلّما زاد كمال الجزء كان الكلّ يستكمل بفعله أكثر؛ ولأجل ذٰلك كنّا نجد الحيوانات والنباتات تخدم في استكمال الكلّ عندما تبلغ كمالات جنباتها، وتصير أقدر على ذٰلك كلّما تقدّمت نحو كمالها، إمّا بأن تفعل الأفعالَ الخادمةَ أو بأن تصير مادّةً لاستكمال ما هو أكمل منها بها، أو بأن تصير شيئًا ما آخر أكمل. فالشجر يثمر بعد تمام نموّه، وسائر النباتات تفعل أفعالها الخادمة في استكمال الكلّ إذا بلغت كمالها، وكذا الحيوانات. بل هٰذا حال كلّ الأجزاء ضمن الكون متى ما تكوّنت، بحيث إنّها تشرع تفعل الأفعالَ وتنفعل بالانفعالات الخادمة من حين تمام تكوّنها أو تمام استكمالها، ويكون حين تمام تكوّنها أو حين تمام استكمالها هو الحين الّذي يصير فيه عملها ضمن الكون العملَ الأكملَ والأكثرَ خدمةً لكمال الكلّ؛ والسبب في ذٰلك أنّها تستكمل في جنباتها بنحوٍ متوازٍ، ولا ينفصل امتلاكها لمبادئ تحديد الأفعال والانفعالات الخادمة عن امتلاكها لمبادئ فعليّة الحركة على وفقها. ولٰكن إذا لاحظنا أنفسنا انطلاقًا من المبادئ المتقدّمة، لم لنجد أنفسنا على هٰذا النحو أصلًا، أي أنّنا لا نستكمل بنحوٍ متوازٍ، بل نجد أنّنا نمتلك مبادئ الأفعال الخادمة في الحين الّذي نصير أعجز عن تطبيقها، طالما أنّ الحركة الطبيعيّة لجنبتنا العذائيّة تنقلب إلى حركةٍ مضادّةٍ، ونشرع نتحرّك من الكمال الّذي بلغناه في الحركة الأولى،

إلى النقص. وبالتالي يبدو حال الواحد منّا من جهة كمال جنبتيه الإدراكيّة والنزوعيّة وبالتالي من جهة كماله ككلٍّ جوهريٍّ، كحال الشجرة الّتي بلغت تمام نموّها وأصبحت مستعدّةً للإثمار ولٰكنّها تفسد، أو الجنين الّذي بلغ تمام نموّه في الرحم وحان حين خروجه لينتقل إلى حيث يتحرّك وفقًا لكماله الّذي بلغه في الرحم، ولٰكنّه يموت، أو كالمتعلّم الّذي يقضي شبابه في التعلّم للصناعة أو المهنة ثمّ إذا ما صار مستعدًّا للعمل وفقها تزول. ومن هنا، وانطلاقًا من ملاحظتنا لمسارنا الاستكماليّ، كنّا نجد أنّه مسارٌ مبتورٌ، لا يكاد يصل إلى حيث يفترض بنا أن نصير أكثر استعدادًا للعمل وفق الأكمل لنا ككلٍّ جوهريٍّ وكجزءٍ من كلٍّ، وبالتالي الأكمل للكلّ، إلّا وينقطع بالعجز الطبيعيّ وبالموت. وهٰذا بخلاف ما نجده من ملاحظتنا لمسار الاستكمال عند النبات والحيوان، فهي تظهر لنا أنّه لا ينقطع إلّا بعد بلوغ النبات والحيوان لغاية، وعمله ضمن الكون على وفق تلك الغاية بالنحو الخادم للكلّ، وإن كان قد ينقطع نتيجة التعرّض للحوادث والطوارئ، إلّا أنّ المجرى الطبيعيّ له هو أن يبلغ غايته. ومن البيّن أنّ هٰذا لوحده كافٍ للتوجّه إلى أنّ مسار الاستكمال قد يكون مسارًا غير منقطعٍ؛ وذٰلك بأن يبلغ المستكمل غايته ويعمل عمله بعد ذٰلك وفقًا لكماله الّذي بلغه، وقد يكون مسارًا منقطعًا.

ومن هنا، نحن نجد أنّ المعنى العامّ الّذي ندركه عن أنفسنا، وهو أنّنا نسير وفق مسارٍ استكماليٍّ، قد يكون مسارًا بالغًا لغايته وقد لا

يكون كذٰلك. ولٰكنّنا في الوقت نفسه، نجد من ملاحظتنا لأنفسنا أنّنا لا نبلغ هٰذا المسار في حياتنا بين الولادة والممات، وأنّ عدم بلوغنا لذٰلك ليس نتيجة طارئٍ، بل نجد أنّ المجرى الطبيعيّ لمسارنا يقع على هٰذا النحو؛ ولأجل ذٰلك نجد أنفسنا جاهلين بما إذا كان الممات نهايةً وانقطاعًا لمسار الاستكمال، أو مجرّد انتقال إلى حيث تبلغ الغاية ويعمل وفقها، تمامًا كما هو الحال مع الولادة ومع الحيوانات الّتي تصير حيواناتٍ أخرى، فيكون مسار الاستكمال بين الحياة والممات مسارًا إعداديًّا وتكون الجنبة الغذائيّة جنبةً إعداديّةً لاستكمال الجنبتين الإدراكيّة والنزوعيّة؛ وعليه لا تكون الغاية الإنسانيّة جزءًا من هٰذه الحياة، بل من مرحلةٍ ما لاحقةٍ. وبما أنّنا نجهل ذٰلك نجد أنفسنا نسأل هل سنتابع مسار الاستكمال بعد الموت أو لا؟ أو هل الموت نهايةٌ أو لا؟ أو هل الحياة هنا ممرٌّ إعداديٌّ إلى حياةٍ أخرى أو لا؟

والآن، بما أنّ بلوغ المستكمل لغايته ضمن الكلّ كمالٌ للكلّ، وعدم بلوغه نقصٌ، فهٰذا يعني أنّه إن لم يكن مسارنا الاستكماليّ بالغًا لغايته، فهٰذا يعني أنّ الكون ككلٍّ ليس متكوّنًا بالنحو الأكمل؛ لأنّه لو كان متكوّنًا بالنحو الأكمل فلن يكون في البين شرٌّ ولا عبثٌ، مع أنّ انقطاع مسار الاستكمال انقطاعٌ طبيعيٌّ قبل بلوغ الغاية ومن دون العمل ضمن الكلّ بالنحو الخادم له بعد بلوغها، بسبب خلوّ الكائن عمّا يوجب بلوغه لغايته الّتي تحدّدها جنباته

الجوهريّة، هو عين العبث والشرّ. وإذا كان كذٰلك، فهٰذا يعني أنّ السؤال عن استمرار الحياة بعد الموت يعود إلى السؤال عمّا إذا كان الكون متكوّنًا بالنحو الأكمل أو لا ، وبالتالي يرجع إلى السؤال الثاني. وبما أنّ السؤال الثاني يرجع إلى السؤال الأوّل كما سبق ولاحظنا، أي إلى السؤال بـ (ما) عن المبدإ الموجود بذاته، والأساس بذاته لكلّ ما يتغيّر تكوّنًا واستكمالًا ، فهٰذا يعني أنّ السؤال عن الحياة بعد الموت يرتبط هو الآخر به. وبهٰذا يتبيّن أنّ كلا السؤالين ـ أعني السؤال عن اشتمال الكون على ما يتطلّبه السير في مسار الاستكمال وعلى الغاية الّتي يبلغها هٰذا المسار ـ يرجع إلى السؤالين الأوّلين عن كمال الكون ككلٍّ وعن صفة مبدئه.

وإذا كان كذٰلك، فهٰذا يعني أنّه كما كان السؤال عن سبب وجود الشرّ ضمن الكون سؤالًا جدليًّا يتضمّن الفرض المسبق لإمكان أن يكون الكون أكمل ممّا هو عليه، وأنّه ليس متكوّنًا بالنحو الأكمل، فكذٰلك السؤال عن السبب وراء عدم بلوغ الإنسان لغايته ضمن هٰذه الحياة، واستمرار الفساد والصراع (حتّى لو سلّمنا بأنّ الكون مشتملٌ على مطلّبات الاستكمال، وأنّ هناك أنبياء أي أشخاص بلغوا كمالهم وقاموا بمهمّة الإرشاد والتعليم والتربية للناس)؛ وذٰلك أنّه سؤالٌ يقوم على فرض وجوب أن يكون مسار الاستكمال بالغًا لغايته في هٰذه الحياة، وأنّ متطلّبات الاستكمال والأعمال الّتي يقوم بها الأشخاص المؤهّلون لتكميل الناس في جنبتيهم الإدراكيّة والنزوعيّة، ترمي إلى تحقيق الغاية

في هٰذه الحياة؛ والحال أنّه لا بدّ قبل ذٰلك من حسم ما إذا كانت الحياة الفعليّة مجرّد ممرٍّ أو لا، فإذا حسم أنّها ليست ممرًّا يمكن حينها الكلام عن السبب وراء عدم تحقّق الغاية، رغم أنّ الكون مشتملٌ على متطلّبات الاستكمال، أي الأنبياء بما يحملونه من معارف وآليّاتٍ ووسائل تخدم في بلوغ الناس لاستكمالهم. ومثله السؤال عن السبب في عدم تقديم الأنبياء المفترضين لما يوجب بلوغ الغاية هنا أو عدم امتلاكهم للعلوم الّتي من شأنها أن توجب تسخير الطبيعة والتصرّف فيها بالصناعة؛ خدمةً للمطالب التلقائيّة الّتي عندنا؛ إذ كلّ ذٰلك مبنيٌّ على أنّ مهمّة الأنبياء تشمل أزيد من تكميل الإنسان من جهة المرتبتين الثالثة والرابعة من الاستكمال التدبيريّ، وعلى أنّه يفترض بغاية الإنسان أن تبلغ في هٰذه الحياة، والحال أنّ السؤال يتعلّق بها أوّلًا، قبل الانتقال إلى تلك؛ إذن لا يصحّ في مسار البحث العلميّ والبرهانيّ أن تطرح قبل حسم الإجابة على السؤال الأوّل.

ومن هنا، فلنحسم أوّلًا موطن بلوغ الإنسان لغايته، وما إذا كانت هٰذه الحياة مجرّد مسارٍ إعداديٍّ أو لا، فإذا ما تبيّن أنّها كذٰلك لم يعد لذٰلك السؤال أيّ موجبٍ، بل يلتغي من أساسه، تمامًا كما أنّه إذا حسمنا أنّ الكون متكوّنٌ بالنحو الأكمل، لم يكن في البين موجبٌ للسؤال عن سبب الشرّ في الكون؛ لأنّه لن يكون هناك شرٌّ ولا عبثٌ أصلًا. وتفصيل الكلام في هٰذه الأمور كلّها على عهدة كتاب المرحلة الثالثة.

خاتمة الفصل الثالث

يظهر لنا ـ وبالنظر إلى ما تقدّم خلال الفصل الثالث ـ أنّنا أمام سؤالين رئيسين، وهما السؤال بـ (هل) عن وجود ما تتقوّم به تماميّة استكمالنا، أي وجود أفراد مالكين لتمام كمالهم. والسؤال بـ (هل) عن اشتمال الكون على غايتنا، أي عمّا إذا كان مسار الاستكمال منقطعًا بالممات، أو أنّ الحياة بين الولادة والممات مجرّد مرحلةٍ إعداديّةٍ لما بعدها. وقد وجدنا كيف أنّ هٰذين السؤالين ينبثقان بشكلٍ طبيعيٍّ من خلال استحضار معارفنا التلقائيّة الصالحة للاستعمال عن أنفسنا من حيث مقوّمات استكمالها بوصفها موجودةً بما هي جزءٌ في جوهرها من الكون ككلٍّ؛ ولاحظنا كيف أنّهما مرتبطان بالسؤال عن استكمال الكون ككلٍّ، وبالتالي عمّا إذا كان مبدأ الكون ككلٍّ مبدأً لتمام استكماله، المرتبط بدوره بالسؤال بـ (ما) عن هٰذا المبدإ الموجود بذاته.

وقد ظهر لنا خلال ذٰلك كيف أنّ المانع عن التوجّه إلى السؤال الأوّل، يرجع إلى الانسياق التلقائيّ وراء الأحكام الانفعاليّة والوهميّة الّتي تجعلنا ناظرين إلى أنفسنا كموجوداتٍ فرديّةٍ محاطةٍ بموجوداتٍ أخرى، أي إلى اعتبار انتمائنا إلى الكون ككلٍّ انتماءً عرضيًّا، وقصر نظرنا على تأثيرها علينا كأفرادٍ، وبالتالي اقتصار المعرفة الّتي نراها ضروريّةً لاستكمالنا على المعرفة بآثارها علينا، وكيفيّة تمكّننا من التصرّف فيها لتحسين انتفاعنا والتذاذنا بها،

وتقليل ضررنا وألمنا منها.

ومن هنا، وبملاحظة النتيجة الّتي وصلنا إليها، نجد أنّ كلّ سؤالٍ عن حاجتنا إلى وجود أفرادٍ مستكملين بنحوٍ تامٍّ، أي مالكين للاستكمال التدبيريّ عن رويّةٍ تامّةٍ وفاعلةٍ بالنحو الخادم لاستكمال سائر الأفراد المحدودين في تمام رويّتهم وفاعليّتها، ليس بالأمر الّذي يصحّ أن يكون متعلّقًا للسؤال أصلًا، إلّا بالاقتصار في تصوّر أنفسنا واستكمالها على الأحكام الانفعاليّة والوهميّة الّتي وجدناها مقابلةً للأحكام الأوّليّة والوجدانيّة والحسّيّة عن أنفسنا واستكمالها. وكذا الحال بالنسبة إلى السؤال عن أصل ارتباط وجود هٰؤلاء بالنحو الخادم لاستكمال غيرهم بمبدإ الكلّ، فإنّه يرجع إلى اختزال تصوّرنا لأنفسنا والكون ككلٍّ بالمعاني الأسرع حضورًا، والاقتصار على اللفظ مع الإشارة المجملة إلى المعنى، والحال أنّ مجرّد تصوّرنا لأنفسنا واستكمالها بالنحو الجامع لمعارفنا الأوّليّة والوجدانيّة والحسّيّة يتضمّن ارتباط عمليّة التكوّن والاستكمال بالنحو المتخادم بالموجود بذاته. أمّا كيفيّة ارتباطهم وكيف كانوا كذٰلك وكيف وجدوا بالفعل، فهٰذا بحثٌ آخر لا ربط له بكلّ ما نحن بصدده هنا، بل ولا ربط له بأصل الحاجة إليهم وبفعليّة وجودهم فيما إذا قام البرهان على هٰذه الفعليّة. وتفصيل الكلام في كتاب المرحلة الثالثة.

وبناءً على ذٰلك فإنّ ما يبقى أمامنا هو اكتشاف ما إذا كان ما نحتاجه متوفّرًا أو غير متوفّرٍ: أي المعرفة بوجود ما يخدم في تمام

استكمالنا لنقوم بسلوك مسار الاستكمال، إمّا بالنظر إلى اجتماعنا البشريّ ككلٍّ وملاحظة ما إذا كان فيه بالفعل أفرادٌ مالكون لكمالهم التامّ بالنحو الخادم لتمام استكمال غيرهم، وإمّا بالنظر إلى جواب السؤال بـ (ما) عن المبدإ الموجود بالفعل بذاته؛ لنرى إن كان مبدأً بذاته لتمام استكمال الكون ككلٍّ، فنعلم إجمالًا بفعليّة وجود أفرادٍ كهٰؤلاء ويبقى علينا معرفة صفتهم وتمييزهم.

أضف إلى ذٰلك أنّ ملاحظتنا للسؤال الثاني قد أظهرت لنا أنّ كلّ سؤالٍ عن سبب وجود الخلاف والشقاق والصراع بين البشر بداعي الاعتراض على القول بوجود الأنبياء يرجع إلى الافتراض المسبق بأنّ الغاية الإنسانيّة تتحقّق في هٰذه الحياة، وأنّ مسار الاستكمال ينقطع بالممات، والحال أنّ السؤال الأوّل يتعلّق به، ولا يمكن الانتقال إلى ما بعده قبل حسم الإجابة عليه، وكذا الحال بالنسبة إلى الأسئلة الاعتراضيّة عن سبب عدم تقديم الأنبياء لوسائل وعلومٍ تخدم في تسخير الكون والطبيعة؛ وذٰلك أنّه يفترض مسبقًا أنّ مهمّة الأنبياء تتمثّل في تكميل الإنسان من جميع الجهات، والحال أنّ وجودهم ضمن الكون إن كان فسيكون لأجل تكميل الإنسان من الجهات الّتي يفتقر إليهم في تكميلها، أي تكميل جنبتيه الإدراكيّة والنزوعيّة في بلوغه للمرتبتين الثالثة والرابعة من الاستكمال التدبيريّ. هٰذا وسوف يكون لنا عودٌ مطوّلٌ إلى كلّ هٰذه النقاط في مقام الإجابة عن هٰذه الأسئلة خلال كتاب المرحلة الثالثة، أمّا الآن فيكفينا هٰذا القدر.



الفصل الرابع

- تمهيد في بيان غاية هذا الفصل ومبرّراته
- المبحث الأوّل: في ارتباط المعرفة بأسئلة البحث باستكمال الإنسان بوصفه إنسانًا
- المبحث الثاني: في موانع الاهتمام بالأسئلة المتقدّمة وعوائقه

تمهيد في بيان غاية هذا الفصل ومبرراته

بعد أن تبيّن معنا خلال المباحث الثلاثة الترابط الكامن بين الأسئلة الأربعة حول الكون ككلٍّ من جهة مبدئه ومن جهة تماميّة استكماله، ومن جهة ارتباط تماميّة استكمال الكون ككلٍّ بتماميّة استكمالنا نحن ضمنه كجزءٍ من كلٍّ، وبضميمة ما تنبّهنا إليه في الفصل الأوّل حول السبب الموجب للقيام بطرح أيّ سؤالٍ والإجابة عنه؛ يصبح واضحًا لنا أنّ سلوكنا درب الاستكمال بالنحو الموصل إلى تمامه يمرّ من خلال تحصيل الإجابة على هٰذه الأسئلة الأربعة، وأنّ البحث عن هٰذه الأسئلة ليس أمرًا ترفيًّا أو هامشيًّا أو يمكن الاستغناء عنه، بل يشكّل أساسًا لاستكمال أنفسنا وبلوغها تمامها ليس كأفرادٍ فقط، بل كأجزاءٍ من كلٍّ في جوهرنا، وبالتالي لبلوغ الكلّ نفسه تمام كماله، أي غايته.

أمّا ما يجده المرء منّا من ركونٍ تلقائيٍّ إلى اعتقاده الانفعاليّ والوهميّ بأنّ كمالاته محدودةٌ بما يجد لديه المشاعر النزوعيّة لمراعاته، وأنّ استعماله للرويّة والتدبير مخصوصٌ بتلبية تلك المشاعر؛ فمجرّد قولٍ صوريٍّ متناقضٍ بالمباشرة؛ وذٰلك لأنّ المشاعر النزوعيّة تدور مدار الأفكار المستحوذة، والأفكار المستحوذة منها الخاطئ ومنها

الصائب، والاعتماد عليها في تكميل أنفسنا اعتمادٌ على ما يتضمّن بذاته عدم ضمان حصول الاستكمال. كما أنّ امتلاك القدرة على ممارسة الرويّة والتدبير الصحيح يشكّل كمالًا لخاصّيّتنا الإدراكيّة، وكذا الحال بالنسبة إلى صيرورة جنبتنا النزوعيّة شاعرةً بما يلائم قضاءه؛ وبما أنّ كمالاتنا تتّحد وفقًا لخصائصنا وجنباتنا الجوهريّة، بما في ذٰلك جزئيّتنا الجوهريّة من الكون ككلٍّ، فيكون القول بأنّ التدبير والرويّة مجرّد آلةٍ لتحقيق ما يلائم المشاعر النزوعيّة التلقائيّة، عين القول بأنّنا نستكمل من خلال الحفاظ على نقصنا.

ولٰكن، ونظرًا إلى أهمّيّة وجوهريّة هٰذا الأمر، وتوقّف تأثير كلّ ما تكلّمنا عنه عليه، لا بدّ لي أن أسلك في بيانه مسارًا آخر يناسب ويلائم استحواذ هٰذه الأحكام الانفعاليّة والوهميّة على أذهاننا، ويعين على التخلّص منها. وهٰذا يعني أنّ عليّ أن أقوم بعرض أمورٍ عديدةٍ سبق طرحها خلال الفصلين الثاني والثالث، ولٰكن بأسلوبٍ يختلف عن عرضها هناك؛ لاختلاف الغرض بين المقامين. وفيما يلي بيان ذٰلك.



المبحث الأوّل

في ارتباط المعرفة بأسئلة البحث باستكمال الإنسان بوصفه إنسانًا

إنّ ما علينا أن نقوم به فيما يلي هو ملاحظة أثر المعرفة بهٰذا الأسئلة على كمالاتنا، وعلاقة أجوبتها بغايتنا الإنسانيّة، ودور نتائجها والأفعال المتفرّعة عليها في التأثير على مجمل سعينا لكمالاتنا. وهٰذا كلّه لا لنعرف ما إذا كانت هٰذه الأسئلة تستحقّ البحث عن جوابٍ، أو لا؛ فهٰذا معلومٌ لنا بنفس ملاحظتنا لمبادئ طرحها، بل لنعرف بنحوٍ فاعلٍ في نزوعنا مدى أهمّيّتها ورجحانها وأولويّتها من بين سائر المعارف والمساعي البشريّة الأخرى؛ ونكون بذٰلك مطبّقين لما ذُكر في المبحث الثالث والأخير من الفصل الأوّل.

إذن، مرّةً أخرى، فلنرجع إلى البداية، إلى أوّل اللحظات والحالات التأمّليّة، لنرى ما الّذي نعلمه عن أنفسنا، وما الّذي نعلمه عن كمالاتنا، وما الّذي نسعى إليه، وما الّذي نعلمه عمّا حولنا، وما علاقة ما نعلمه عمّا حولنا في تحديد ما نسعى إليه؛ إذ علينا أن ننظر في كلّ ذٰلك لنجعل طريقنا سهلًا ومنبسطًا نحو جعل معرفتنا بهٰذه الأسئلة وعلاقتها بكمالاتنا معرفةً فاعلةً في نزوعنا، ومحفّزةً لنا بالفعل على تحمّل عناء تحصيل الإجابة عليها.

1. جوهرنا، وكيفية تحديد غايتنا

إنّنا حينما ننظر إلى أنفسنا، ونلاحظها في أفعالها وانفعالاتها، في إقدامها وإحجامها، نجد أنّنا موجوداتٌ تملك ثلاث خصائص

وجنباتٍ تقبع خلف كلّ ما يحدث فينا ومنّا؛ وهٰذه الجنبات الثلاث هي: الجنبة الغذائيّة والجنبة النزوعيّة والجنبة الإدراكيّة. فهٰذه الجنبات معلومةٌ فينا علمًا وجدانيًّا، أي بنفس وجودها وفعليّتها فينا[1]. ونحن إذ ننظر إلى أنفسنا نرى أنّ كلًّا من التغذّي والنزوع والإدراك عبارةٌ عن جنباتٍ ناقصةٍ تستكمل باستعمالها وتفعيلها بشكلٍ جماعيٍّ بالارتباط مع الموجودات الأخرى المحيطة بنا. فعندما تجوع، يضعف بدنك، وينشأ في نفسك نزوعٌ نحو البحث عن الطعام وجلبه، وتستعمل معرفتك وبدنك للوصول إلى الطعام وتجهيزه. وحينما تجهل شيئًا ما، وتريد أن تعرف، فإنّك تنزع نحو أن تسأل وتبحث وتفكّر وتتأمّل بتركيزٍ، بعيدًا عن الملهيات والشواغل، وخلوًا من الآلام والأمراض. وحينما تجد أنّ مشاعرك وانفعالاتك تقودك إلى التصرّف بنحوٍ مضرٍّ بك أو بمن حولك، فإنّك تنزع نحو تدبيرها، وبالتالي إلى التعرّف على كيفيّة تدبيرها، ثمّ إلى العمل والتحرّك لتنفيذه وممارسته. وكذٰلك الحال عندما تجد

---

(1) ولذٰلك لا تجد خلافًا أصلًا في امتلاكنا لها، وإنّما وقع الخلاف في أحيانٍ عديدةٍ في طبيعتها، أي في جواب سؤال (ما)، ولم يسأل عنها أحدٌ بـ (هل)؛ لأنّ كونها فينا من المعارف الوجدانيّة وقيامنا بالسؤال إنّما يتمّ من خلال استخدامها جميعًا؛ ولذٰلك لا علاقة لنا الآن بالبحث عن طبيعة الإدراك وطبيعة النزوع، فليس شيءٌ من ذٰلك مرتبطًا ببحثنا، والخلط بينهما خلطٌ بين البحث عن مبادئ تكوّننا ومبادئ استكمالنا.

أنّك تفتقد شعورًا ما نتيجة افتقادك لشخصٍ ما أو أمرٍ ما؛ فإنّك تفكّر وتتحرّك لتنقل نفسك من حالة النقص إلى حالةٍ تكتمل فيها من الجهة الّتي كنت تعاني منها. وأيضًا عندما تجد نفسك تفتقد انفعالاتٍ ومشاعر محدّدةٍ كانت لتجعلك أقدر وأكفأ في سلوكك وممارساتك وتعاملاتك مع الآخرين، فإنّك تسعى إلى امتلاكها ومعرفة كيفيّة التدرّب على تحصيلها، وعندما تجد نفسك مماطلًا ومسوّفًا، فإنّك تعمل على إيجاد مشاعر تنقلك من هٰذه الحالة إلى حالة النشاط والفعاليّة، وعندما تفتقد الطموح والأمل، فإنّك ترى أنّه من المناسب لك أن تسعى لتغيير ذٰلك وامتلاكهما. وهٰكذا الحال في سائر الموارد الّتي تحتاج فيها إلى تكميل الجنبة النزوعيّة فيك، بجعلها شاعرةً ومنفعلةً بالنحو المتناسب مع الكمالات الّتي تراها، ولتجعلها شاعرةً منفعلةً على وفق ما تحدّده برويّتك وتدبيرك، فلا يكون سلوكك على خلاف تقديرك وتدبيرك، ولا تغلبك تلقائيّتك وتسرّعك، وغير ذٰلك من أمورٍ.

ولٰكنّ الأمر لا يقتصر على هٰذا الحال، بل نجد أنّنا في عين سلوكنا وعملنا من خلال جنباتنا الثلاث، واستعانتنا بما حولنا لاستكمالها، وتكاملنا من خلالها، نجد أنّنا نؤثّر في ما حولنا بسلوكنا وعملنا، ونلعب دورًا في تغيير ما يجري وما يحدث، بل إنّ ما نقوم به الآن يلعب دورًا في تحديد ما سيقوم به غيرنا أو ما سنقوم به نحن. فنحن نجد أنّنا في استكمالنا في جنباتنا الثلاث، لا نستعين

بغيرنا وحسب، بل نحن نؤثّر في كيفيّة استكمال الأشياء الأخرى وفي حدود ومقدار استكمالها، وأنّنا خاضعون في استكمالنا جميعًا إلى ما يحدث وما يجري من أحداثٍ لا ترتبط مباشرةً بإرادتنا. ولٰكنّنا نجد أنّنا قادرون بدرجةٍ ما على التغيير والتأثير في مجرى الأحداث. كلّ ذٰلك نراه ونحن نرى أنّنا جزءٌ صغيرٌ في هٰذا الكلّ الكبير المترابط بمنظومةٍ محدّدةٍ تتخادم فيها سلاسل الأحداث والتغيّرات، وترابطات الموجودات فيما بينها حيّها وجمادها.

ومع ذٰلك، فقد ينظر المرء منّا إلى نفسه كموجودٍ مستقلٍّ ومنفصلٍ عن كلّ ما عداه من الموجودات، وذٰلك انطلاقًا ممّا يجده في نفسه من وعيٍ بذاته كفردٍ مغايرٍ للآخرين، وانقيادًا وراء مشاعره وانفعالاته الّتي تنزع به بتلقائيّةٍ نحو تقديم نفسه في كثيرٍ من المواطن على كلّ ما عداه. كما أنّ أوّل نظرةٍ يمكن أن تنشأ فيه تجاه نفسه وما حوله، هي أنّه يحتاج لكثيرٍ من الأمور الّتي يمكن أن يوفّرها التواصل مع الموجودات الأخرى، والتصرّف فيها واستخدامها، انطلاقًا من شعوره بألم الحاجة، أو بلذّة التحصيل والنيل؛ ولذٰلك تبدأ تتشكّل نظرته إلى الكون من زاوية أنّه موردٌ للاستفادة منه لأجل تحصيل ما ينفعه ويلائمه من جهةٍ ما وفي ظرفٍ ما، ودفع ما يراه مضرًّا به أو بغيره من الأشخاص الّذين يجد في نفسه مشاعر نزوعيّةً تحفّزه على مراعاة حالهم. وبالجملة يبدأ الواحد منّا مسيرته في هٰذه الحياة بأن ينظر إلى الكون نظرة الاستغلال لأجل تحصيل ما ينفعه، ودفع ما يضرّه، وعمل ما

يساعد على تحصيل ما ينفعه، أو عمل ما يساعده على دفع ما يضرّه، ما دام ينطلق من مشاعره النزوعيّة الفعلية تجاه ما حوله، وينظر إليها من حيث إنّها ملائمةٌ أو غير ملائمةٍ لها، ولا يرى من كمالاته إلّا ما يجد في نفسه شعورًا نزوعيًّا فعليًّا لمراعاته، ولا يبصر من نقائصه إلّا ما يجد شعورًا نزوعيًّا فعليًّا لتجنّبه.

تبدأ هٰذه النظرة بالتبلور منذ أن نشرع بالتفاعل مع ما حولنا، ويعزّزها الواقع الّذي نعيشه إلى حدٍّ تصبح فيه رؤيةً تلقائيّةً تبدو مفروغًا عن صحّتها، فلا يفكّر المرء للحظةٍ في خطئها، ولا يتأتّى له حتّى أن يفحصها. هٰذا كلّه، رغم أنّنا لا نعرف بعد ما الّذي يبرّر هٰذه النظرة إلى أنفسنا، وما الّذي يبرر هٰذه النظرة إلى الكون.

ولٰكن، وبمجرّد أن نخرج من هٰذه الحالة التلقائيّة في النظر إلى أنفسنا وكمالاتنا، ونتخلّص من استحواذها، إمّا بالتأمّل أو نتيجةً للنموّ التدريجيّ في مراحل الحياة، وبتأثيرٍ من المعاناة والمشكلات الّتي تواجهنا بسببها؛ فإنّنا نجد أنفسنا أمام نظرةٍ أخرى وفهمٍ آخر لأنفسنا، وهو أنّنا جزءٌ في جوهرنا من كلٍّ مترابطٍ بتسلسلٍ وتخادمٍ، وأنّ تحديد كمالاتنا بنحوٍ صحيحٍ يمرّ بالضرورة بمعرفة خصائصنا الجوهريّة، وأنّ تحديد ما ينبغي ولا ينبغي يتبع تحديد الكمالات الراجحة بذاتها بالنسبة إلى الكلّ، لا المشاعر النزوعيّة التلقائيّة؛ لأنّها ليست معيارًا لذٰلك؛ وبالتالي نجد نتيجةً لذٰلك أنّ ارتباطنا

الجوهريّ بالكلّ يحتّم علينا ألّا نجعل رؤيتنا لكمالاتنا محصورةً بكمالنا كأشخاصٍ، بل كأجزاءٍ من كلٍّ، وأن ننظر إلى الكون ككلٍّ على أنّه الموضوع الأوّل للاستكمال لا أشخاصنا وحسب، وبالتالي علينا أن نتعرّف على الكون من هٰذه الزاوية، وننظر في ترابطه وتخادمه الاستكماليّ، ونحدّد موقعنا من عمليّة الاستكمال ككلٍّ.

إنّ الأمر مشابهٌ تمامًا لحالة بدننا وأجزائه، فهب أنّك تريد معرفة ما به كمال القلب، وكيف يفترض بالقلب أن يعمل ويسلك في حركته، فهل يمكن أن تعلم ذٰلك دون أن تتعرّف على البدن ككلٍّ، وتعرف كيفيّة الترابط الاستكماليّ بين القلب وسائر الأجزاء؟! بالتأكيد لا! فمعرفتك بالبدن وسائر الأجزاء من جهة كيفيّة ترابطها وتسلسلها وخدمتها لبعضها البعض، يقع بالضرورة في طريق تعرّفك على ما فيه كمال القلب أو أيّ جزءٍ آخر، بل يقع بالضرورة في طريق التعرّف على ما كان به القلب قلبًا، وما كان به الكبد كبدًا؛ لأنّ دوره وموقعه في هٰذه السلسلة المترابطة، ودوره في تحصيل التخادم والارتباط، ليس أمرًا خارجًا عنه، بل هو أمرٌ دخيلٌ في أنّه قلب البدن أو كبده أو غير ذٰلك؛ فإنّ كونه معدًّا ومستعدًّا ومالكًا للخصوصيّات الّتي تجعل منه جزءًا من البدن، ليس إلّا جزءًا ممّا به هو ذٰلك الشيء، وخصوصيّةً جوهريّةً فيه. وإذا كان كذٰلك لن يمكنك أن تتعرّف على كمال الجزء إلّا بمعرفة كمال الكلّ وعلاقة كماله ككلٍّ بكمالات أجزائه.

إنّ ما يعنيه هٰذا الكلام هو أنّنا وحتّى نعرف ما نحن، وما هو كمالنا، وكيف ينبغي أن نسلك، وما هي الحالة الّتي بها منتهى كمالنا، وبالتالي حتّى نكون حاصلين على غايتنا أي كمالنا الأخير، أو على الأقلّ ساعين في دربها متقدّمين في مفاصل طريقها، فنحن نحتاج إلى أن نتعرّف على موقعنا في هٰذا الكون، وعلى كيف ارتباطنا به، وعلى كيفيّة تأثيرنا فيه، وعلى كمال الكون ككلٍّ، ودورنا في هٰذا الكمال الكلّيّ، وبذٰلك فقط، نكون محدّدين لكمالنا الأخير وغايتنا كجزءٍ من كلٍّ، أي لغايتنا بوصفنا بشرًا.

أخي القارئ، قد تستعظم هٰذه النظرة إلى الإنسان وإلى ذواتنا، فكأنّ الإنسان قد صار لِزامًا عليه أن يتحمّل مسؤوليّة الكون كلّه، تمامًا كما يقع على عاتق أجزاء البدن أن تكون بالنحو الملائم والمناسب لكمال الكلّ، وبالتالي أن تكون مسؤولةً عنه، ما دام كمالها ونقصها مرتبطًا بكماله ونقصه. وبالتالي لم يعد الإنسان ذاك الفرد الوحيد بين جموع الموجودات الهائلة العدد، يسعى كي يجد لنفسه موطئ قدمٍ، وعلوًّا وسيطرةً، وسبيل استغلالٍ واستفادةٍ، لم يعد الإنسان هو المركز والأساس في الاهتمام عند نفسه، بل هو جزءٌ من كلٍّ، كماله بكمال الكلّ، وكمال الكلّ بكماله.

ولأجل هٰذا الاستعظام، والتحوّل الهائل في الرؤية، والتحوّل الهائل في مقدار الوضوح في الغاية والهدف، وبالتالي التحوّل في

تحديد ما نسعى إليه، والتحوّل في تحديد قيمة اللذّة الشخصيّة، والمنفعة الفرديّة، والكمال الجزئيّ، قد ينقاد المرء إلى التشكيك والتردّد، والرغبة في ألّا يكون الأمر كذٰلك. ولٰكن لحسن الحظّ، فإن نفس تشكيكه يمثّل اعترافًا بأنّه يحتاج إلى البحث عن ذٰلك، أي إلى السؤال والجواب، ليحدّد كماله كإنسانٍ ودوره كإنسانٍ، وقيمته كإنسانٍ، من خلال فهم علاقته بالكون ككلٍّ واستكماله.

هٰذا مع أنّ النظرة التجزيئيّة تجاه أنفسنا وتجاه الموجودات الأخرى، بحيث نفصل كمالها عن كمال الموجودات الأخرى، ونحصر دورنا ودورها في نفعنا كأشخاصٍ، تخالف بوضوحٍ وجلاءٍ في شكلها ومضمونها الواقع الّذي نعاينه، وذٰلك إذا ما نظرنا إلى أنفسنا والكون بعيدًا عن وطأة الانفعالات والمشاعر التلقائيّة. فالكون ليس مجرّد موجوداتٍ جمعها مكانٌ واحدٌ كما نجتمع جميعًا في فناءٍ أو بناءٍ، دون أيّ ترابطٍ حقيقيٍّ أو وحدةٍ حقيقيّةٍ، كما تعطيه النظرة الخياليّة الطفوليّة والبدائيّة؛ بل الكون كلٌّ جوهريٌّ، أي مركّبٌ ومؤلّفٌ من أجزاءٍ مترابطةٍ بذاتها ومتسلسلةٍ بتخادمٍ، بحيث إنّ كمال الكون ككلٍّ وتمامه مرتبطٌ بكمال وتمام أجزائه؛ ولأجل ذٰلك كان الموضوع الأوّل لعمليّة الاستكمال هو الكلّ ككلٍّ، وليس الجزء بما هو شيءٌ منفردٌ ومستقلٌّ في الخيال، وبتأثيرٍ من الشعور النزوعيّ التلقائيّ.

2. العلاقة بين البحث عن الغاية والبحث عن مبدإ الكون

بعد أن توجّهنا إلى أنّنا جزءٌ من كلٍّ، وأنّ كمالنا وغايتنا ليست مرتبطةً فقط بتحصيل ما نشعر فعلًا أنّنا نفتقده، بل بسلوك الدرب الّذي به يكون كمال الكلّ الّذي نحن جزءٌ منه والّذي هو في نفس الوقت سلوكٌ لدرب تكاملنا بوصفنا أجزاءً من هٰذا الكلّ؛ والّذي هو عبارةٌ عن تحصيل ما نفتقده حقيقةً وواقعًا وفقًا لخصائصنا الجوهريّة بوصفنا موجوداتٍ هي جزءٌ من كلٍّ في جوهرها، وليس لمجرّد أنّنا نشعر تلقائيًّا بذٰلك اعتمادًا على أحكامنا الانفعاليّة والوهميّة؛ بعد كلّ ذٰلك، صار بإمكاننا أن نفهم ونحكم بضرورة البحث عن الكون ككلٍّ بداعي فهم كيفيّة ارتباط أجزائه باستكمال كلٍّ منها واستكمال الكلّ بها؛ وذٰلك حتّى نستطيع تحديد ما به كمالنا الأخير، وتحديد علاقة استكمالنا باستكمال باقي الأجزاء، وباستكمال الكون ككلٍّ؛ إذ بدون ذٰلك لن يكون هناك فهمٌ صحيحٌ لما به كمالنا، ولن يكون سلوكنا مضمونًا لنا أنّه ينحى بنا نحوه. ومن هنا لم يعد أمامنا أيّ عائقٍ الآن كي نفهم ارتباط البحث عن فهم الكون من الجهة المذكورة، بالبحث عن غايتنا وبالتالي سعادتنا؛ لأنّ سعادتنا ليست إلّا حالة التحصيل التامّ لكمالاتنا، فإذا ارتبط تحديد كمالاتنا بالبحث عن فهم الكون ككلٍّ من الجهة المذكورة، كان طريق البحث عن السعادة وسبيلها مرتبطًا بالبحث عنه من تلك الجهة.

ولٰكن، هل يرتبط البحث عن الكون لفهم علاقة ترابط أجزائه

بتكمالها وتكامله معًا، بالبحث عن أساس تكوّن واستكمال أجزائه ومبدإ ارتباطها المتخادم من خلال ذٰلك؟ هل لتحديد صفة ذٰلك الأساس والمبدإ أيّ علاقةٍ جوهريّةٍ بفهم ما به كمال الكون الكلّ، وما به كمال أجزائه، أم لا؟ إنّ الأمر لا يحتاج إلى تأمّلٍ كبيرٍ كي ندرك العلاقة بين فهم ما به كمال الكون، وكمال أجزائه من جهةٍ، وبين تحديد صفة وخصوصيّة مبدإ تكوّن واستكمال الكون وانتظامه؛ إذ إنّ أثر الموجود، وطبيعة علاقته بغيره وأفعاله، تختلف باختلاف صفته في نفسه وجوهره، فكيف يمكن فهم كمال الكون ككلٍّ وتمامه دون المعرفة بصفة ما يشكل أساسًا له؟! وكيف يمكن لكمال الكون وتمامه ككلٍّ ألّا يكون تابعًا لكمال أساسه ومبدئه؟!

وبعد أخي القارئ، قد تكون ممّن أدرك بتعقّله البرهانيّ معايير السلوك الإنسانيّ، وعرف أنّ غايته في كلّ موقفٍ عمليٍّ يجب دائمًا أن تكون كمالًا راجحًا بالذات، سواءٌ كان ذٰلك عائدًا بالمباشرة إلى شخصه، أو عائدًا إلى شخصٍ غيره، وسواءٌ كان موافقًا لشعورٍ ملذٍّ فعليٍّ أو لا، وسواءٌ كان معلومًا مدركًا بالفعل أو لا؛ وبالتالي عرف أنّ كماله كإنسانٍ يكمن في امتلاك ملكتي الرويّة العقليّة نظرًا وعملًا (الحكمة)، وملكة الاعتدال النزوعيّ (العدالة)؛ فصرت تسعى لتفعّل الخير لذاته، وتترك الشرّ لذاته، ولا ترى فرقًا بين كمالاتك الجزئيّة وكمالات غيرك من جهة استحقاقها وصالحيّتها أن تكون غايةً لك، ولا ترى فرقًا بين كمال الكون بما فيه وكمالك، بل تسعى فيما تسعى إليه،

كجزءٍ من كلٍّ إنسانيٍّ، وجزءٍ من كلٍّ كونيٍّ؛ لأجل الكلّ ولأجل نفسك بوصفك جزءًا من كلٍّ. ورغم أنّك بذٰلك تكون قد قطعت شوطًا كبيرًا بتحديد غايتك وسبيل سعادتك، تحديدًا كلّيًّا وعامًّا، إلّا أنّ معرفتك بالكون وتفاصيل ارتباطاته وعلاقاته وكيفيّة تكامله ككلٍّ سيكون له دورٌ في تحديد مصاديق معرفتك الكلّيّة، وسيقودك إلى المعرفة التفصيليّة بما هو راجحٌ هنا وراجحٌ هناك، وإن لم يكن له دورٌ في تحديد أصل معيار الغاية الإنسانيّة، وأصل الطريق الكلّيّ، بل سيكون له دورٌ في معرفة ضرورة اشتمال الكون على متطلّبات استكمالنا وضرورة أن يكون بلوغ الغاية ممكنًا، ما دامت المعرفة بذٰلك متقوّمةً بمعرفة أنّ الكون هو كلّ ما يكون، وأنّه كونٌ خالٍ من الشرّ والعبث.

فرغم أنّك أدركت بتعقّلك البرهانيّ أنّ الخير خيرٌ لذاته، والشرّ شرٌّ لذاته، وصرت تسعى كي تجعل موقفك في كلّ سلوكٍ موافقًا لما أدركته، إلّا أن مقام العمل كما عرفت وعاينت، لا يتفرّع مباشرةً على مجرّد الإدراك النظريّ، بل يحتاج إلى مرتبةٍ أخرى يصير فيها قابلًا للاستذكار حين العمل، وحاضرًا بالفعل ومستقرًّا، حتّى يصير مقام النزوع تابعًا له بتلقائيّةٍ. وهٰذا ما يفتقر إلى الممارسة والتكرار، أعني ممارسة الإدراك وممارسة التذكير للنفس، وممارسة المراجعة للنفس، وتفحّص سلوكها واكتشاف كيفيّة عملها وأسباب الخلل هنا وهناك، وهٰذا كلّه يعني أنّك تدرك حاجتك إلى آليّاتٍ عمليّةٍ وسبلٍ إجرائيّةٍ تعينك وتسهّل عليك هٰذه الممارسات، وتقرّبك من

بلوغ كمالك والوصول إلى تمامك، وبأن تصير فاعلًا للخير لذاته ومبتعدًا عن الشرّ لذاته. وبالتالي ما لم تدرك أنّ الكون خالٍ من الشرّ والعبث لن تدرك أنّه مشتملٌ بالضرورة على متطلّبات استكمالك، وأنّ المجرى الطبيعيّ لمسار الاستكمال هو الوصول إلى الغاية.

ومن البيّن أنّ تحديدك لصفة الموجود بذاته أساسًا ومبدأً لكلّ ما لا يوجد بذاته فيه، يشكّل أساسًا لفهمك لاستكماله ككلٍّ، ولمعرفتك بمدى ضرورة أن تتوفّر الأمور الّتي تخدم في استكمال الإنسان كجزءٍ من كلٍّ، والّتي يحتاجها لا محالة في استكماله، الأمر الّذي قد يضعك أمام المعرفة بضرروة توفّره، فلا يبقى عليك إلّا أن تبحث عنه، كما تبحث عن طعامك وشرابك ومسكنك وملبسك.

أخي القارئ، قد لا تكون ممّن أدرك ذٰلك كلّه؛ وذٰلك لأنّك لم تتخطّى بعد عتبة الانسياق وراء ما تشعر به فعلًا من لذّةٍ وألمٍ، ولمّا تميّز بين ما هو خيرٌ في نفسه، وما هو نافعٌ وملائمٌ لمشاعرك النزوعيّة، وبين ما هو شرٌّ في نفسه، وما هو مضرٌّ ومنافرٌ لها، وبالتالي لمّا تدخل ميدان التأمّل والتفكّر؛ إمّا لأنّ أهوال الحياة وحاجاتها المادّيّة لم تدع لك فرصةً، أو لأنّ ملهياتها لا زالت تعرض نفسها عليك ولمّا تدرك محدوديّتها بعد، أو لأنّك استصعبت دخول طريق التفكير الصحيح؛ لأنّك لم تلتفت إلى معاييره، ولمّا تُنبّه عليها، ووجدت الطريق مليئةً بقطّاعها عليك، فجماعةٌ يخيّلون إليك لا تناهيها وعبث سلوكها لانتفاء

معالمها ومعاييرها، وآخرون يجهدون لإقناعك بعجزك وفشلك عن سلوكها وبلوغها واكتشاف معالمها ومعاييرها، وجماعاتٌ أخرى كثيرةٌ تجهد لإقناعك بأنّ الطريق تنتهي عندها وفي ربوعها وأن لا شيء وراءها، فاحترت وتكسّرت همّتك على أعتاب الطريق، وبقيت حائرًا هائمًا أو متشاغلًا ومتلهيًا.

فإذا كنت أخي القارئ ممّن هٰذا حاله لأيّ سببٍ من الأسباب المذكورة، فإنّ لدي لمخاطبتك طريقًا آخر، وإليك ذٰلك!

تذكّر يوم كنت طفلًا صغيرًا يستيقظ من نومه في الصباح، ليبدأ مسيرة يومه بشرب كوبٍ من الحليب، وأكل بعضٍ من الحلوى، والانطلاق نحو ألعابه، تارةً داخل المنزل وأخرى خارجه، يركض تارةً، ويمشي أخرى، ويجلس ثالثةً، يدور عقرب ساعته على خطوات دورانه على ألعابه. وفي وقت المدرسة، يذهب ويؤدّي طقوس التعليم اليوميّة، ويلقّن كلّ التعليمات والأفكار، وهٰكذا دواليك، يحلم في حدود ما يحسّ ويرى ويفهم، يحلم بحدود القيمة الّتي أدركها لما حوله، يحلم بحدود المعنى الّذي وعاه في نفسه وفيما حوله.

والآن، ماذا لو عدنا معًا بالزمن إلى سنّ الثامنة أو التاسعة مع ذٰلك المقدار المحدود من الفهم والوعي لحقيقة الحياة، بعيدًا عن كلّ ما تفهمه الآن وما تدركه من اختلافاتٍ كبيرةٍ؟ ثمّ تخيل أنّ كلّ تلك النظرة الّتي تحملها كطفلٍ صغيرٍ قد انتفت دفعةً واحدةً وبشكلٍ فجائيٍّ، وحلّت محلّها نظرة رجلٍ في عمر العشرين أو الثلاثين أو

الأربعين. ما الفارق الّذي قد تجده حينها؟! ولماذا؟ في الحقيقة نحن لا نحتاج إلى بيان مقدار الفرق بين كلا النظرتين، بل نحتاج إلى استحضار جوهر هٰذا الفرق كي يربطنا بمحلّ الكلام. فأنت إذا لاحظت جوهر الاختلاف بين كلا النظرتين، تجد أنّه يكمن في امتلاك ابن العشرين أو الثلاثين أو الراشد الحصيف عمومًا لرؤيةٍ شاملةٍ مستوعبةٍ لكيفيّة ترابط الأمور وتأثيرها ودورها في عمليّة التخادم لتشكيل مجمل الحياة البشريّة، وهٰذا ما يؤدّي بشكلٍ مباشرٍ وضروريٍّ إلى تغيّرٍ هائلٍ في تشخيص المرء لما فيه كماله وخيره وكمال سائر الأشياء وخيرها، وهٰذا ما ينتج عنه مباشرةً أيضًا وبالضرورة تغييرٌ هائلٌ في سلوك الإنسان واهتماماته، بنحوٍ تصبح معه أغلب الأمور الّتي يراها الأطفال أو الناشئة ذات معنًى وأهمّيّةٍ، أمورًا هامشيّةً لا تستحقّ كلّ ذٰلك الاهتمام والجهد، بل لا معنى لها بالنسبة إلى ما اكتشف أهمّيّته وقيمته من أمورٍ أخرى.

وإذا أردت النزول التفصيلي في الكلام، فلاحظ الاختلاف القائم بين نظرتك إلى المدرسة والدراسة في أيّام الطفولة، والمحفّزات الّتي كانت تؤثّر فيك، والغايات الّتي كنت تسعى إليها، وبين نظرتك إلى المدرسة في عمرٍ أصبحت ترى فيه العلاقة والترابط بين المدرسة أو التعليم عمومًا، وبناء ذاتك علميًّا ومهاريًّا ونفسيًّا، والعلاقة بين بناء نفسك علميًّا ومهاريًّا ونفسيًّا، وبناء سلّم أولويّاتك واهتماماتك ومشاريعك. قد تعوقك أمورٌ كثيرةٌ عن العمل والسلوك وفق رؤيتك الراشدة، ولٰكنّ هٰذا شيءٌ آخر!

فالمهمّ في المقام هو بيان العلاقة بالغة التأثير بين الفهم والدراية بكيفيّة الترابط القائم بين الأشياء من جهةٍ، وبين تحديد وتشخيص ما فيه الكمال والخير والصلاح في مجالٍ ما، وسبيل تحصيله والوصول إليه فيه من جهةٍ أخرى.

ومن الجيّد أن أعود إلى مثال البدن، فإنّه يعطي إشرافًا أكبر على محلّ الكلام، ويعين أكثر من غيره على حسن التصوّر. فتخيّل للحظةٍ لو أنّ كلّ عضوٍ من أعضاء البدن، يملك معرفةً وإرادةً، ولٰكنّه مع ذٰلك لا يعلم شيئًا عن باقي الأعضاء، ثمّ تخيّل لو أنّ كلّ عضوٍ من هٰذه الأعضاء صار يقرّر أن يأخذ من الغذاء بقدر ما يحلو له ويشعر بتلقائيّةٍ، ويعمل ويتوقّف حيث يشاء ويلتذّ، ويقتصر في تحديد وتشخيص مسار وأسلوب عمله على ما يعلمه بتلقائيّةٍ محدودةٍ من الكمالات وفقًا لما يشعر به من لذّةٍ وألمٍ فعليّين؛ فإذا تخيّلت ذٰلك، لاحظ معي كيف أنّ عمل كلّ عضوٍ من الأعضاء وهو على هٰذه الشاكلة، لن يكون معلومًا عنده أنّه يقوده إلى كماله الّذي له، ولا إلى كمال البدن ككلٍّ؛ وذٰلك لأنّه لم يعلم بالضبط موقعه في هٰذا البدن بالنسبة إلى سائر الأعضاء وتأثيره وتأثيرها عليه، وبالتالي لم يعلم بالضبط السبيل الّذي يمكّنه من تحديد ما يجعله سالمًا في نفسه، وسالمًا كعضوٍ من البدن، أي كجزءٍ من كلٍّ في جوهره يحتاج إلى سلامة البدن ككلٍّ ضامنٍ لسلامته كجزءٍ، ويحتاج البدن ككلٍّ إلى سلامته كجزءٍ حتّى يضمن كماله ككلٍّ. فكلّ عضوٍ من الأعضاء إنّما

يكون موجودًا ما بعينه بما هو عضوٌ وجزءٌ في البدن، ويتكوّن ويستكمل بتكوّن البدن واستكماله ككلٍّ. وانطلاقًا من ذلك، يبدو واضحًا أنّ معرفة كلّ عضوٍ بدوره ضمن الكلّ يشكّل جزءًا لا يتجزّأ من تحديد ماهيّته وجوهره وما به كماله وتمامه؛ وبدون ذلك سيكون عمله ـ كعضوٍ ـ عملًا أعمى وعلى غير هدًى.

والآن، أحسب أنّك صرت قادرًا على تصوّر حقيقة الارتباط القائم بين السعي لتحصيل المعرفة عن الكون في ترابطه وتخادمه، وعن مبدإ الكون وأساسه وطبيعة علاقته به، وبين تحديد جوهرك وكمالك وتمامك، وبالتالي اكتشاف مقوّمات غايتك وسعادتك، أي ما به كمالك وتمامك، وانكشاف سبيل تحصيل كلّ ذلك؛ وبذلك ينجلي وجه الارتباط الضروريّ على التوالي: بين تحديد جوهرك وسبيل سعادتك، وتحديد موقعك ودورك في الكون ككلٍّ، وتحديد علاقة الكون ككلٍّ بمبدئه من خلال تحديد صفة هذا المبدإ الموجود بذاته وخصّيصته. وإذا ما انجلى كلّ ذلك، أصبح أمام كلٍّ منا داعٍ ضروريٌّ للولوج في ميدان البحث عن أجوبة الأسئلة الّتي قادتنا إليها المباحث المتقدّمة.

إلّا أنّ وجود الداعي يصادمه وجود الموانع والعوائق والقواطع، فما عساه ذلك الّذي قد يجرفنا عن إجابة هذا الداعي، والسير على المجرى الطبيعيّ والحقيقيّ لسبيل استكمالنا؛ هذا ما علينا أن نتلمّسه فيما يلي.



المبحث الثاني

في موانع الاهتمام الفعلي بالأسئلة المتقدمة وعوائقه

1. موانع انفعالية ووهمية

إنّ أوّل وأعظم الموانع والعوائق لفعليّة الاهتمام بالبحث عن أجوبة الأسئلة الّتي قادتنا إليها المباحث المتقدّمة، هو استغراق اهتمام المرء في تحصيل حاجات الحياتين النباتيّة والحيوانيّة وتأمينها، بحيث لا يدع مجالًا في قابليّته الذهنيّة والنزوعيّة والبدنيّة، وفي ظروفه المكانيّة والزمانيّة، لأيّ اهتمامٍ بمتطلّبات الحياة الإنسانيّة. تمامًا كمن يشغل نفسه ليل نهارٍ بإعداد الطعام وشراء متطلّباته، ووضعه وأكله ورفعه وتنظيف وترتيب الأواني، فإنّه سيكون عاجزًا من جميع النواحي والظروف، عن أن يمارس أيّ عملٍ آخر، ولو حتّى تنظيف غرفة نومه. وكذٰلك الحال، مع من كان همّه الشاغل تأمين نموّه وعذائه، وصحّة جسمه ولياقته، ومسكنه وملبسه، وملعبه ومستراحه، وتميّزه وتفوّقه أو سيادته وسلطته على من حوله؛ فكيف يمكن لمن هو كذٰلك أن يجد وقتًا ليفكّر فيما هو أبعد من ذٰلك؟! وكيف يجد وقتًا ليفكّر أبعد من الحاجات المشتركة مع النباتات والحيوانات الأخرى؟! وأنّى له أن يفكّر في الكون ككلٍّ، وينظر إلى نفسه كجزء من كلٍّ؛ ليرى ما هو موقعه فيه، وما هو كماله وتمامه الّذي من شأنه أن يسعى إليه؟!

إنّ المشكلة لا تكمن فحسب في جهل الفرد منّا وعدم التفاته إلى أنّ تحديد كماله ومعنى سعادته وطريق نيلها يمرّ حتمًا وبالضرورة

بفهم موقعه في هٰذا الكون ودوره فيه، وعلاقته بسائر الموجودات، وبالتالي علاقته هو وكلّ الموجودات ككلٍّ واحدٍ ببعضهم البعض، وبأساسها الموجود بذاته. بل إنّ المشكلة الأكبر والأعظم تكمن في استحواذ الأفكار المغايرة أو المنافية على الذهن، ممّا يجعل المشاعر والانفعالات المناسبة لها مستحوذةً أيضًا؛ فيصبح النزوع مأسورًا ومقيدًا بأن يكون بالنحو المنسجم معها.

فما دام الإقدام على التساؤل والبحث عن أجوبة الأسئلة، فعلًا تدبيريًّا يمرّ عبر قناة الفكر ثمّ النزوع ثمّ الإرادة والحركة، فهٰذا يعني أنّ الانتقال - من مرحلة المعرفة والإدراك الصرف لارتباط تحديد غايتنا وسعادتنا بتحديد موقعنا في الكون بين الموجودات ككلٍّ إلى مرحلة النزوع، بأن يصير لذٰلك الإدراك تأثيرٌ على مقامٍ بالنزوع، بحيث يجعل من نزوعنا في مشاعره وانفعالاته متكيّفًا ومتوافقًا ومتناغمًا معها؛ كي تترتّب عليه الإرادة والاختيار للمواقف المختلفة بالنحو المتناغم والمتناسق معها - محتاجٌ بالضرورة إلى أن تكتسب هٰذه المعرفة الصفة الّتي تجعلها مرتبطةً بمقام النزوع بنحوٍ موجبٍ لفعليّة الإرادة والاختيار على وفقها. وهٰذا يعني أنّه لا يكفي مجرّد الالتفات الصرف والمعرفة بأصل الفكرة، بل يحتاج إلى شيءٍ زائدٍ، وإلى أمرٍ آخر، تمامًا كما هو الحال مع أيّ عملٍ آخر. فالنجّار لا يصير نجّارًا بأن يدرك قواعد النجارة إدراكًا صرفًا، والّذي يريد أن يصير متكلّمًا بلغةٍ جديدةٍ لا يكفي أن يتعلّم القواعد ويحفظ المفردات، بل

الأمر يحتاج إلى شيءٍ آخر زائدٍ على صرف الالتفات الكلّيّ والحفظ. وهٰذا أمرٌ عامٌّ وشائعٌ في كلّ معرفةٍ يكون لها تأثيرٌ وارتباطٌ بالعمل والسلوك، سواءٌ كان ارتباطًا مباشرًا بأن كانت هي نفسها أمورًا عمليّةً تصف نفس العمل، أو كان ارتباطًا غير مباشرٍ بأن كانت معرفةً تصف موضوع عمله وسلوكه. ففي كلا الحالين يحتاج المرء كي يجعل من سلوكه ناشئًا بتلقائيّةٍ على وفق مشاعر ملائمةٍ ومناسبةٍ لتلك الأفكار، إلى أن يجعل منها أفكارًا مستقرّةً وراسخةً تلوّن وتؤطّر تعامله مع ذٰلك الموضوع، بحيث يكون ملتفتًا إلى جميع ما يرتبط به ويصف حاله، التفاتًا حاضرًا بالفعل حين العمل، دون الحاجة إلى استذكارٍ أو استدراكٍ.

ومن هنا، نحن نحتاج إلى أن نجعل رؤيتنا تجاه أنفسنا والكون بالنحو المتقدّم راسخةً ومستقرّةً، فنفهم أنفسنا بوصفها جزءًا من هٰذا الكون، ونعي ارتباط تكاملنا كأفرادٍ وكنوعٍ، بتكامل الكلّ، وارتباط تكامل الكلّ بتكاملنا كأفرادٍ وكنوعٍ، ونرسّخ في أذهاننا معرفتنا بحاجتنا إلى البحث والفحص عن طبيعة علاقتنا وموقعنا ودورنا في هٰذا الكون، وطبيعة مبدئه وعلاقته بالكون ككلٍّ، وبنا نحن على وجه الخصوص؛ فنعي عن قربٍ أنّ تحديد غايتنا وقيمتنا وكمالنا وسعادتنا بالنحو الصحيح والتامّ، يتوقّف بالضرورة على القيام بهٰذا البحث والفحص، والإجابة على هٰذه الأسئلة. فإذا ما رسّخنا هٰذه الأفكار، وصارت رؤيتنا إلى الكون وإلى أنفسنا محمّلةً

دائمًا بهٰذه الرؤية، فعند ذٰلك ستتلوّن كلّ حركاتنا وسكناتنا شيئًا فشيئًا لتكون خادمةً وملائمةً للعمل على وفقها؛ وذٰلك لأنّنا سنرى كلّ ما يجري في هٰذا الكون من خلالها وفي طولها.

وانطلاقًا من ذٰلك لن يعود البحث عن مبدإ الكون ودورنا وموقعنا في هٰذا الكون مجرّد بحثٍ ترفيٍّ هامشيٍّ، ولن تصير متطلّبات الحياة اليوميّة أمورًا أولى منه؛ بل على العكس، سيصير سعينا لكفاية أنفسنا ودفع قلق الحياة اليوميّة وكرامة العيش أمرًا نحتاجه لممارسة البحث والتعلّم للإجابة على هٰذه الأسئلة، دون شواغل وملهياتٍ، ودون موانع ومعوّقاتٍ، وسيصبح العمل على تحصيل الجواب همًّا يوميًّا يحثّنا ويحرّكنا في كلّ آنٍ على التأمّل والتفكير والبحث والدراسة.

إنّ ما يعنيه هٰذا كلّه هو أنّه لا يصحّ منّا أن نتّكل على مشاعرنا التلقائيّة بالرغبة والحماس أو الفتور والنفور أو اللامبالاة، لنحدّد من خلال ذٰلك قيمة وأهمّيّة أو ضعة وتفاهة الأعمال والأفكار. إنّ مشاعرنا تتأجّج وتخمد تبعًا لرسوخ الأفكار وضعف حضورها، والأفكار نفسها قد تكون خاطئةً وقد تكون صحيحةً؛ ولذٰلك قد نتمسّك بفكرةٍ خاطئةٍ وتكون راسخةً في أنفسنا، وتتأجّج المشاعر تجاه عملٍ ما، بالرغبة أو الرهبة، بالإقدام أو الإحجام، بالاهتمام أو اللامبالاة؛ وقد نتعلّم ونصل إلى أفكارٍ صائبةٍ ولٰكن غير ملائمةٍ

لملكاتنا العاديّة والطبعيّة، ومن ثمّ لا نديم تأمّلها واستحضارها لما في ذٰلك من مشقّةٍ وألمٍ، فلا تترسّخ ولا يتعزّز حضورها في أنفسنا؛ فلا تستطيع وهي كذٰلك أن تكون فاعلةً في نزوعنا، فلا تنشأ المشاعر والانفعالات بالنحو الكافي لنشوء الإرادة والاختيار. وهٰذا يعني أنّ علينا أن نكون يقظين تجاه أنفسنا واهتماماتها وأحلامها، ما دمنا لا نريد غبن أنفسنا، وإنّما نريد ضمان سيرنا في سبيل استكمالنا. وهٰذه النقطة بالغة الأهمّيّة والخطورة، وذات تأثيرٍ في مجمل أمورنا.

2. موانع من المحيط الاجتماعي

إنّ ما يمنعنا عن الاهتمام الفعليّ بهٰذه الأسئلة لا يقتصر على ما قد يعانيه المرء بينه وبين نفسه في سبيل تحصيل الاهتمام اللائق بالأمور بالنحو الّذي تستحقّه، وبدرجة أهمّيّتها الواقعيّة والحقيقيّة، بل إنّ الأمر مرتبطٌ بالمحيط الاجتماعيّ الّذي نجد أنفسنا أو نضعها فيه؛ فإنّ مجتمعًا يعجّ بالأمور الّتي تجعلنا مستنزفين مستهلكين في دفع قلق كرامة العيش، أو لاهين لاعبين هربًا من ألم المرارة الّتي نعانيها بسبب ذٰلك، لن يكون مجتمعًا يقدّم عونًا للإنسان على الخروج من الحالة التلقائيّة الّتي تقصر همّه على تأمين حاجات الحياتين النباتيّة والحيوانيّة.

ويضاف إلى هٰذا المانع، ما عساه يصادف المرء هنا وهناك من أشخاصٍ حاولوا أن يبحثوا قبله، ولٰكنّهم عجزوا واستسلموا،

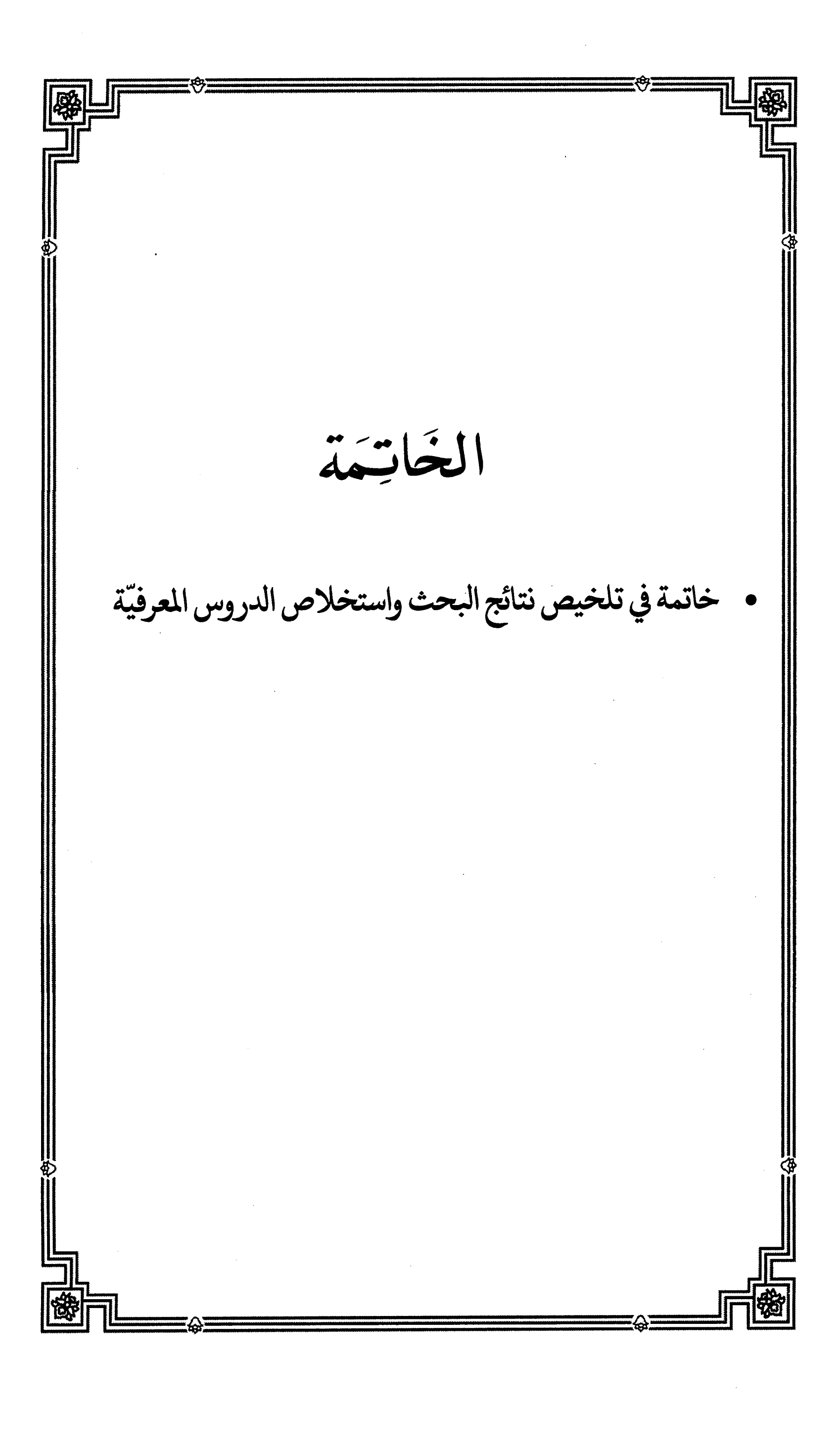
واعتقدوا بإصرارٍ أنّ الطريق مسدودٌ على الجميع، بل لا طريق على الإطلاق إلى تحصيل الجواب. إنّ أناسًا كهٰؤلاء يقولون لك لا تسعَ إلى المعرفة، فهي حلمٌ لا يتحقّق؛ وحجّتهم في هٰذا القول هي أنّهم حلموا بها ذات يومٍ وفشلوا في تحقيق حلمهم. ولٰكنّك تعلم أيّها النبيه أنّ هٰذا هو حال كلّ الفاشلين العاجزين، الّذين يريدون أن يبرّروا لأنفسهم من خلال رفع المشكلة عن عاتقهم، ورفع المسؤوليّة عن أنفسهم وسلوكهم، ومن ثمّ رمي الأمر على الآخرين أو على الموضوع نفسه، بحيث يريدون أن يقنعوا أنفسهم أنّهم لم يقصّروا ولم يتهاونوا، ولم يضعفوا، ولم يخسروا إخلاصهم للحقيقة ونزاهتهم، ولم يتأثّروا بانفعالاتٍ ومشاعر زائفةٍ، ولم تحكمهم أحكامٌ وهميّةٌ راسخةٌ، وإنّما البحث والفحص والعثور على الجواب، هي نفسها أمورٌ محالةٌ؛ يفعلون كلّ ذٰلك ليرضوا أنفسهم؛ ولذٰلك يضِيقون ذرعًا بفكرة أن يعثر الآخرون على جوابٍ طالما حيّرهم وأرّقهم، ويقلقون وهم يرون الآخرين يصرّون على البحث، فإنّ ذٰلك يحرجهم أمام أنفسهم، ويهين ذكاءهم ونباهتهم، فتراهم يبتسمون لك بطرف ثغرهم، متصنّعين العلوّ والشفقة، مخفين الضعف والجهل.

لا شكّ أنّك كثيرًا ما تلتقي وتتعثّر بمثل هٰذه النماذج من الناس خلال مسيرتك في الحياة، في مختلف المجالات وشتّى الاختصاصات وفي الشؤون اليوميّة والعاديّة. فكن على حذرٍ! ولا تغترن بكثرة ما يكتب ويذاع في عصرٍ أصبحت الكتابة العلميّة في موضوعاتٍ كهٰذه

مجرّد تجميع آراءٍ، وتعداد فرضيّاتٍ تحت مسمّى نظريّاتٍ، لا طائل منها ولا نفع لها إلّا التثقيف المعين على الجدال الفارغ والحجاج الأبله؛ لأنّ الراغبين في التنقيب والفحص والعازمين على طرق باب التحقيق والفهم، لن يجديهم بعد تعلّم معيار التفكير والتعقّل البرهانيّ، وتأبّط الإخلاص للحقّ وسلخ رداء التمحور حول أنفسهم عن بصيرة عقولهم، إلّا الرجوع إلى الكتابات الأصليّة للّذين فكّروا بجدّيّةٍ وإخلاصٍ، سواءٌ نجحوا أو فشلوا؛ تمهيدًا لدخول عباب العلم على الحقيقة بلا اجترارٍ أو تقليدٍ، لا الرجوع إلى أولٰئك الّذين يعيشون على ضفاف العلوم، ويكتبون عن تاريخ الأفكار، ويحكون للبعيدين عمّا يجري هناك دون أن يميّزوا المتخصّصين عن المدّعين، والمعرفة الحقيقيّة عن السفسطائيّة.

والآن، وبعد كلّ هٰذا أصبح واضحًا أنّ البحث عن مبدإ الكون لمعرفته وتحديد صفته ومن ثمّ معرفة طبيعة علاقته بالكون وبنا، هو أمرٌ يصبّ في صلب وجوهر مسعانا في هٰذه الحياة، ولن يكون لدينا أيّ وضوحٍ في الرؤية ما لم ندخل ميدان البحث لحسم المسألة مهما كانت النتيجة والجواب الّذي سنعثر عليه. فإذا لم نمتلك الوضوح في الرؤية فذٰلك يعني أنّنا نمضي في هٰذه الحياة ونسلك دون أن نعرف ما إذا كنّا نسعى لكمالنا ومقصدنا وسعادتنا، أو نسعى إلى شقائنا وخسارتنا. فنحن نحتاج إلى أن نعرف موقعنا في هٰذا الكون، وعلاقتنا بسائر أجزائه، وبمبدئه، سواءٌ كان هٰذا المبدأ موجودًا

كسائر الموجودات الّتي نراها ونحسّها كما قد يتبادر إلى خيالنا، أو مبدأً آخر لا يشبهها أصلًا، فمهما كانت النتيجة فالمهمّ أن نبحث لنصل إليها، ومن ثمّ يتحدّد لنا السبيل الّذي يرسم مسارنا إلى الغاية والسعادة، وتتشخّص عندنا محصّلاتها. أمّا الاتّكال على المشاعر والانفعالات النزوعيّة التلقائيّة، والانهماك بهٰذا وذاك من الأعمال اليوميّة الّتي تتطلّبها الحياة النباتيّة والحيوانيّة، فلن يجعل منّا إلّا متناسين ومتساهلين، ومن ثمّ سائرين وعاملين، كحاطب الليل، على غير هدًى أو بصيرةٍ.



الخَاتِمَة

- خاتمة في تلخيص نتائج البحث واستخلاص الدروس المعرفيّة

خاتمة في تلخيص نتائج البحث واستخلاص الدروس المعرفية

سوف أعمد في خاتمة هٰذا الكتاب إلى تلخيص نتائج الفصول الأربعة، واستخلاص الدروس المعرفيّة الّتي تضمنتها.

1. تلخيص نتائج الفصول الأربعة

يمكن تلخيص ما تنبّهنا إليه خلال الفصول الأربعة في ثمان نقاطٍ:

الأولى: أنّ أوّل ما نحتاجه في سلوك مسار المعرفة العلميّة والبرهانيّة هو الانطلاق في المبادئ التلقائيّة الصالحة للاستعمال لتحديد أسئلتنا بالشكل الصحيح؛ لنجنّب أنفسنا طرح أسئلةٍ صوريّةٍ لا معنى لها.

الثانية: أنّ أوّل ما علينا أن نشرع فيه لضمان طرح أسئلةٍ صحيحةٍ هو استقصاء مبادئ تصوّرنا لموضوع السؤال؛ لأنّها هي الّتي تقودنا إلى التوجّه الصحيح إلى المبادئ المحدّدة لمتعلّقه.

الثالثة: أنّ تصوّرنا للكون وفقًا للمبادئ التلقائيّة الصالحة للاستعمال، يضعنا أمام معرفةٍ بالكون المتضمّن جوهريًّا لما يوجد

بذاته ويشكّل أساسًا لتكوّن واستكمال ما يوجد لا بذاته، بنحوٍ مترابطٍ ومتخادمٍ بالذات ضمن الكون ككلٍّ.

الرابعة: أنّ السؤالين الرئيسين اللذين ينبثقان وفقًا لتصوّرنا عن الكون ككلٍّ، انطلاقًا من المبادئ التلقائيّة الصالحة للاستعمال، هما: السؤال بـ **(ما)** عن الموجود بذاته كمبدإٍ بالذات لكلّ ما يوجد لا بذاته، والسؤال بـ **(هل)** عن تماميّة استكمال الكون ككلٍّ.

الخامسة: أنّ تصوّرنا لاستكمال أنفسنا وفقًا للمبادئ التلقائيّة الصالحة للاستعمال، يضعنا أمام معرفةٍ بتوقّف تماميّة استكمالنا بامتلاك الاستكمال التدبيريّ المتقوّم بتماميّة الرويّة وفاعليّتها في نزوعنا على وجود أفرادٍ مالكين له بالفعل بالنحو الخادم لاستكمال غيرهم على اختلاف قدراتهم الذهنيّة والنزوعيّة.

السادسة: أنّ السؤالين الرئيسين اللذين ينبثقان حول استكمال أنفسنا هما السؤال بـ (هل) عن وجود ما يخدم تمام استكمالنا كأجزاءٍ من كلٍّ، بأن يكون هناك بالفعل أفرادٌ مالكون لتمامهم بالنحو الخادم لبلوغ الإنسان ككلٍّ تمامه وكماله. والسؤال بـ (هل) عمّا إذا كان الكون مشتملًا على غايتنا بأن تكون هٰذه الحياة مجرّد ممرٍّ إليها أو لا.

السابعة: أنّ تحصيل الإجابة عن هٰذه الأسئلة جميعًا يشكّل أساسًا لاستكمالنا وبلوغنا غايتنا وسعادتنا، وبالتالي تحتلّ الدرجة القصوى من الأهمّيّة.

الثامنة: أنّ الأحكام الانفعاليّة والوهميّة، والمشهورات والمقبولات الاجتماعيّة، تشكّل موانع وعوائق حقيقيّةً أمام الوعي بمدى جوهريّة هٰذه الأسئلة وارتباطها الحقيقيّ باستكمال الإنسان كإنسانٍ، والتخلّص منها يشكّل خطوةً أولى في مسار الاستكمال الإنسانيّ.

2. استخلاص الدروس المعرفية

إنّ ما تقدّم الكلام عنه خلال الفصول الأربعة يضعنا أمام مجموعةٍ من الدروس الّتي نحتاج إلى التبصّر بها، ليس في بحثنا هٰذا فحسب، بل في أيّ بحثٍ يراد له أن يكون علميًّا وبرهانيًّا؛ ولأجل ذٰلك وجدت من الضروريّ أن أشير إليها فيما يلي؛ حتّى يقوم كلٌّ منّا بتفهّمها تمهيدًا لصيرورتها مستحوذةً ومستقرّةً وراسخةً، ويصير تطبيقها في معارفنا ملكةً، فننزع لمراعاتها. ويمكنني أن ألخّص هٰذه الدروس في أربع نقاطٍ:

الأولى: أنّ على المرء منّا ألّا يشرع مساره المعرفيّ من محاولة البحث عن الإجابة على الأسئلة الّتي اشتهر تداولها عند سابقيه من الباحثين، واعتبار تلك الأسئلة ذات معنًى وتستحقّ الإجابة عنها؛ بل عليه أن يعمد أوّلًا إلى البحث عن مبادئ هٰذه الأسئلة لمعرفة كيف نشأت، عبر تحديد المبادئ الّتي نشأت عنها؛ تمهيدًا لتمحيصها بالنحو الّذي يكشف له ما إذا كانت المبادئ الّتي

انطُلق منها في طرح تلك الأسئلة صالحةً للاستعمال أو لا، فيميّز الأوّليّ والوجدانيّ والحسّيّ والتجريبيّ عن الوهميّ، والمشهور، والانفعاليّ، والمقبولات التلقائيّة؛ ثم إذا ما ميّز ذٰلك اقتصر على المبادئ الصالحة للاستعمال ليعيد بناء عمليّة السؤال بالنحو الّذي تتطلّبه المسألة نفسها.

الثانية: أنّ على المرء منّا ألّا يغترّ بكثرة النزاع والجدال حول مسألةٍ ما ليتّخذ من ذٰلك دليلًا على أنّها مسألةٌ معقّدةٌ وتحتاج إلى استدلالٍ طويلٍ وبحثٍ مجهدٍ، بل عليه أن يخلي عنه التأثر الانفعاليّ بجدالهم وخلافهم، والقيام بدلًا من ذٰلك بتحديد تصوّره لأطراف الحكم المتنازع حوله، بالنحو الّذي لا يعود المرء منّا مقتصرًا على مجرّد الاستحضار المجمل لمعانيها، ومكتفيًا بملاحظة ألفاظها أو بما تبادر من معانيها، دون تمييز ما إن كانت توجد بالذات للشيء المتصوّر أو بالعرض، وما إن كانت جامعةً لما نعلمه عنه أو مقتصرةً على جزءٍ موجبٍ لنقصان تصوّره واختلال نظرنا إليه؛ فإذا تجنّبنا كلّ ذٰلك، أمكننا حينها أن ننظر فيما يعطيه ذٰلك لنا من معرفةٍ، وما يستتبعه من التفاتٍ إلى جهلٍ، وطرحٍ لسؤالٍ.

الثالثة: أنّ على المرء منّا أن يعوّد نفسه على المبادرة إلى فحص منشإ كلّ حكمٍ تلقائيٍّ يجده عنده، ولا يتّكل على مجرّد تلقائيّة الوضوح للبناء عليه، فمجرّد وجدان المرء لتصديقه التلقائيّ لا

يعني أنّ صدق الحكم تلقائيٌّ بذاته، سواءٌ في ذٰلك حكمه باتّصاف شيءٍ بشيءٍ أو حكمه بإمكان الاتّصاف وعدمه أو حكمه بامتناعه، وبالتالي عليه أن يحترز من مصطلحي البدهيّ أو الوجدانيّ الّذي يستعمل ليدلّ على تلقائيّة التصديق ووضوح الصدق عند المرء، دون أن تكون هٰذه التلقائيّة في التصديق ناشئةً عن خصوصيّات الحكم نفسه بأطرافه، بل ناشئة عن خصوصيّاتنا نحن الّذين نقوم بالحكم؛ نتيجة تأثير أحوالنا الذهنيّة والنزوعيّة أو أحوال اجتماعنا مع بني نوعنا.

الرابعة: أنّ على المرء منّا أن يحذر من مشاعر الإباء الّتي تجعل نفسه نافرةً من نسبة العجز أو الجهل إليها، وإمكان أن يكتشف غيره ما عجز هو عن اكتشافه بنفسه، رغم استفراغ وسعه في البحث. بل علينا أن ننظر إلى أنفسنا في سلوكنا لمسار المعرفة على أنّها جزءٌ من كلٍّ، وأنّها محتاجةٌ إلى الكلّ جوهريًّا في تيسير الوصول إلى المعرفة؛ ولأجل ذٰلك على المرء منّا أن يحذر من اتّخاذ نفسه بأحوالها الذهنيّة والنزوعيّة محورًا معيارًا في الحكم على الأمور من جهة أنّها قابلةٌ للمعرفة والإدراك أو لا. فلا يبادر إلى جعل شكّه وعجزه عن الحسم دليلًا على عدم قابليّة المسألة نفسها للحسم، ولا إلى جعل جزمه وتأبّطه بما يعتقد دليلًا على صوابه وخواء كلّ الشكوك، بل عليه أن يسلك السبيل الحقيقيّ لذٰلك بأن يمتلك التمييز الحقيقيّ بين المبادئ الملازمة للصدق بذاتها، والمبادئ الّتي ليست كذٰلك، عبر

التمييز بين الأحوال المرتبطة بجوهر الشيء والأحوال الذهنيّة والنزوعيّة المقارنة له حين تصوّره.

كلمة أخيرة

وبعد، فإنّي أصل إلى نهاية هٰذا الكتاب لأختم به المرحلة الثانية من علاج المادّيّة والإلحاد والتأسيس لبناء معرفةٍ مضمونة الصواب عن الكون ومبادئ استكماله وبالأخصّ استكمال الإنسان، والّتي تمثّلت بتمحيص السؤال عن الإلٰه واستكمال الكون والإنسان، وتمييز الأسئلة الصحيحة عن غيرها، تمهيدًا لدخول المرحلة الثالثة الّتي يفترض بها أن تتكفّل بيان سبيل الإجابة على هٰذه الأسئلة بنحوٍ مضمون الصواب. وإلى ذٰلك الحين أرجو أن أكون قد وفّقت ونجحت في تقديم شيءٍ ـ ولو القليل ـ في سبيل تيسير عمليّة الاستكمال البشريّ لباقي أجزاء الكلّ الإنسانيّ في الحاضر والمستقبل، بالنحو الّذي يخدم في استكمال الكون ككلٍّ.

المصَادر

المصادر العربية

1. ابن باجة، محمد بن يحي، تدبير المتوحد، رؤية للنشر والتوزيع، تحقيق معن زيادة، الطبعة الأولى، 2012 م.

2. ابن رشد، محمد بن أحمد، شرح البرهان وتلخيص البرهان، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الطبعة الأولى، 1984 م.

3. أرسطو طاليس، الطبيعة، ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، عدد المجلدات: اثنان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الأولى، 1984 م.

4. أرسطو طاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، عدد المجلدات: اثنان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ترجمة وتحقيق أحمد لطفي السيد، الطبعة الأولى، 2008 م.

5. أرسطو طاليس، منطق أرسطو، عدد المجلدات: اثنان، دار القلم، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الطبعة الأولى، 1980 م.

6. برتراند رسل، حكمة الغرب، عدد المجلدات: اثنان، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت، ترجمة: فؤاد زكريا، الطبعة الأولى، 1983 م.

7. بول هازار، أزمة الوعي الأوروبي، المنظمة العربية للترجمة، ترجمة: يوسف عاصي وبسام بركة، الطبعة الأولى، 2009 م.

8. غنار سكيربك، تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة وحتى القرن العشرين، المنظمة العربية للترجمة، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، الطبعة الأولى، 2012 م.

9. الفارابي، أبو نصر، التنبيه على سبيل السعادة، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، تحقيق: جعفر آل ياسين، الطبعة الأولى، 1987 م.

10. الفارابي، أبو نصر، المنطق عند الفارابي، عدد المجلدات: أربعة، دار المشرق، تحقيق: ماجد فخري ورفيق العجم، الطبعة الثانية، 1986 م.

11. الفارابي، أبو نصر، تحصيل السعادة، دار ومكتبة الهلال، تحقيق: علي بوملحم، الطبعة الأولى، 1995 م.

12. الفارابي، أبو نصر، فلسفة أرسطوطاليس، وأجزاء فلسفته، ومراتب أجزائها والموضع الّذي ابتدأ واليه انتهى، تحقيق محسن مهدي، دار مجلة شعر، بيروت، 1961 م.

13. الفارابي، أبو نصر، كتاب الحروف، دار المشرق، تحقيق: محسن مهدي، الطبعة الثالثة، 2004 م.

14. محمد ناصر، الإلحاد.. أسبابه ومفاتيح العلاج، نشر مؤسسة الدليل، 2017 م.

15. محمد ناصر، الفلسفة.. تأسيسها تلويثها تحريفها، أكاديمية الحكمة العقلية، الطبعة الأولى، 2014

16. محمد ناصر، القانون العقلي للسلوك، نشر مكتبة ومضات، بيروت، 2018 م.

17. محمد ناصر، نقد الاتجاهات الأخلاقية في ضوء القانون العقلي للسلوك، نشر مكتبة ومضات، 2018 م.

18. محمد ناصر، نهج العقل: تأسيس الأسس تقويم النهج، أكاديمية الحكمة العقلية، الطبعة الأولى، 2014 م.

19. يوسف كرم، الفلسفة الحديثة، دار المعارف، الطبعة الخامسة، 1986 م.

المصادر الأجنبية

1. Aristotle, Ethica Eudemia, Oxford Classical Texts, Clarendon Press; 1 edition (May 30, 1991).
2. Aristotle, Magna Moralia, Hard Press Publishing (January 10, 2012).
3. David Hume, An Enquiry Concerning Human Understanding, Hackett Publishing Company, Inc.; 2 edition (November 15, 1993)
4. David Hume, Dialogues concerning Natural

Religion, Cambridge University Press 2007.

5. David Oderberg, Real Essentialism, Routledge (January 30, 2008).
6. Edward Feser, Aristotle's Revenge, The Metaphysical Foundations of physical and Biological Science, editions scholasticae, first edition 2019.
7. Edward Feser, the last superstition, St. Augustines Press; 1St Edition (December 10, 2010).
8. -enri Poincaré, Science and Hypothesis, Dover Publications, 1952.
9. Immanuel Kant, Critique of Pure Reason, Palgrave Macmillan UK 2007.
10. Jeremy Bentham The Principles of Morals and Legislation, Prometheus Books (February 1, 1988).
11. John Locke, An Essay Concerning Human Understanding, the Pennsylvania State University 1999.
12. Michael Cronin, The Science of Ethics, Tow Volumes, Benzger Brothers, 1909.





بعد كتاب المرحلة الأولى - أعني "الإلحاد.. أسبابه ومفاتيح العلاج" - أتى هذا الكتاب ليذهب أبعد من بطلان كلّ أدلّة الإلحاد وعدم إمكان الإتيان بدليل يصحّحه، ألا وهو بطلان السؤال نفسه. فهو كتاب يعود إلى ما قبل عمليّة السؤال، ليفحص كيف تنشأ وما الّذي يجعل من السؤال سؤالًا علميًّا أو جدليًّا أو سفسطائيًّا؛ ليعيد بناء الأسئلة العلميّة المتعلّقة بالإله والكون والإنسان؛ تمهيدًا للبحث عن أجوبتها في مرحلةٍ ثالثةٍ، ويكشف خلال ذلك كيف أنّ العديد من الأسئلة الّتي اشتهر تنازع الملحدين والمتديّنين حولها، هي مجرّد أسئلةٍ صوريّةٍ لفظيّةٍ تناقض في مضمونها مبادئ تكوّن السؤال بما هو سؤالٌ، فما يسألون عنه معلومٌ بالمباشرة ضمن تصوّر موضوع السؤال، فلا جهل ولا شكّ ولا سؤال، إلّا كما يجهل لابس النظارات بموضعها فيشكّ ويسأل. ومن ثمّ، هو كتاب للجادّين، للّذين قرّروا ترك التقليد في الاعتقاد والتشكيك، وشمّروا عن ساعد الاجتهاد والتدقيق، متسلّحين بإخلاص النيّة وصفاء المقصد.



مؤسسة الدليل
للدراسات والبحوث العقدية
Al-Daleel Institution
for Doctrinal Studies

Website: www.aldaleel-inst.com
Email: info@aldaleel-inst.com



